



دكتور عامر الزناتى عامر

المشكلات البلاغية فى

الترجيمات العبرية لعلى القرآن

مجلد
الجزء
الاول

مجلد
الجزء
الاول

المشكلات البلاغية فى الترجمات العبرية لمعانى القرآن (دراسة نقدية)

دكتور عامر الزناتى عامر

الطبعة الأولى

٢٠٠٧م.



مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية
CENTRE FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

بطاقة فهرسة	المستشارون
<p>عامر ، عامر ، الزناتى المشكلات البلاغية فى الترجمات العبرية لمعانى القرآن : دراسة نقدية / عامر الزناتى عامر- ط ١ - الجيزة- عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ٢٠٠٧ ٣٩٤ صفحة : ١٧-٢٤ سم تدمك ٩ ٢٢٠ ٣٢٢ ٩٧٧ ١- القرآن ، بلاغة ٢٢٥ أ- المشكلات البلاغية فى الترجمات العبرية لمعانى القرآن</p>	<p>د . أحمد إبراهيم الهوارى د . شوقى عبد القوى حبيب د . قاسم عبده قاسم المشرف العام : د . قاسم عبده قاسم المدير التنفيذى : شريف قاسم مدير الانتاج : جمال عابد تصميم الغلاف : محمد أبوطالب</p>

حقوق النشر محفوظة ©

الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

٥ شارع ترمة المريوطية - الهرم - ج.م.ع تليفون وفاكس ٢٨٧١٦٩٣

Publisher: EINH FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES
5, Maryoutia St ., Elharara - A.R.E. Tel : 3871693
web site: WWW.Dar-Ein.com / E-mail : dar_Ein@hotmail.com

إهداء

"أهدي هذا العمل إلى روح أبي وإلى والدي الحبيبة
اعترافاً بفضلهما وجميلهما علي، كما أهديه إلى أسرتي
الغالية الذين تحملوا معي كثيراً من مشاق هذا البحث"

الفهرس

صفحة

المقدمة	٩
المدخل	١٥
الفصل الأول : ظاهرة التقديم والتأخير	٢١
المبحث الأول : التقديم والتأخير في اللغة العربية	٢٣
المبحث الثاني : التقديم والتأخير في اللغة العربية	٤٣
المبحث الثالث : نماذج تطبيقية من الترجمات العربية لمعاني القرآن الكريم	٧٨
الفصل الثاني : ظاهرة التكرار	١٤٩
المبحث الأول : التكرار في اللغة العربية	١٥١
المبحث الثاني : التكرار في اللغة العربية	١٦٨
المبحث الثالث : نماذج تطبيقية من الترجمات العربية لمعاني القرآن الكريم	١٩٨
الفصل الثالث : ظاهرة الالتفات	٢٦٧
المبحث الأول : الالتفات في اللغة العربية	٢٦٩
المبحث الثاني : الالتفات في اللغة العربية	٢٨٩
المبحث الثالث : نماذج تطبيقية من الترجمات العربية لمعاني القرآن الكريم	٣٠٧
الخاتمة	٣٧٩
المصادر والمراجع	٣٨٥

شكر وتقدير

لا يسعني في هذا المقام إلا أن أتوجه بخالص الشكر والعرفان بالجميل لأستاذي الجليل الأستاذ الدكتور / محمد بحر عبد المجيد المشرف على هذا البحث ؛ لما جسده من قيمة سامية للعطاء العلمي والإنساني ، ولما قدمه من خالص العون والتشجيع خلال إعداد هذا البحث والذي جاء ثمره لتوجيهاته الكريمة ، فجزاه الله عني خير الجزاء ومتعته بعظيم الفضل والعافية .

كما أتقدم بخالص الشكر للأستاذ الدكتور / رشاد عبد الله الشامي الأستاذ بالقسم لتشجيعه الدائم لي طوال إعداد هذا البحث ، الذي كان فكرة أوحى لي بها أثناء مناقشته لي في مرحلة الماجستير وصارت واقعاً ملموساً .

وقد كانت رسالة الدكتوراه التي اعتمد عليها هذا الكتاب بعنوان : (إشكالية الترجمة لأوجه بلاغية في الترجمات العبرية لمعاني القرآن) تحت إشراف أ.د محمد بحر ، وأجيزت بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بالتبادل مع الجامعات الأخرى في عام ٢٩ / ٣ / ٢٠٠٤ م.

كما أشكر كلاً من الأخ العزيز الأستاذ / محمد سعيد ، والأستاذة / شيماء محمد يوسف على ما أسهما به من جهد طيب في إتمام هذا العمل وإخراجه على أفضل وجه ممكن فجزاهما الله عني خيراً . وأشكر كل من ساهم في إعانتي على إمضاء هذا البحث برأي أو مشورة أو مرجع فجزى الله الجميع عني خيراً .

وأخيراً أتوجه بالشكر للأستاذين الجليلين : الأستاذ الدكتور / صلاح الدين صالح حسنين الأستاذ بجامعة القاهرة والأستاذ الدكتور / أحمد عبد اللطيف حماد الأستاذ بجامعة عين شمس على قبولهما المشاركة في مناقشة هذا البحث ، وتكبدتهما عناء قراءته وتصويبه فلهما مني جزيل الشكر .

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

لقد مارس أهل العربية فنونها منذ نشأت لغتهم حتى شبت وترعرعت ، وأصبحت في عنفوان شبابه عملاقة معطاءة ، واستظهروا شعرها وحكمها وأمثالها وطاقوهم البيان في أساليب ساحرة ، حقيقة ومجازاً ، إيجازاً وإطناباً ، حديثاً ومقالاً ، وكلما ارتفعت اللغة وتسامت ، وقفت على أعتاب لغة القرآن في إعجازه اللغوي كسيرة صاغرة ، تنحني أمام أسلوبه إجلالاً وخشية ولم يتمكن أحد من فرسان العربية الذين خاضوا غمارها من معارضة القرآن وبلاغته . بل إن القرآن الذي عجز العرب عن معارضته لم يخرج عن سنن كلامهم من حيث الحرف ، أو اللفظ ، أو التركيب ، أو الأسلوب ، ولكن بلاغته فاقت كل بلاغة باتساقها ومراعاتها لمقتضيات الحال في ألوان البيان ، وفي الحقيقة والمجاز ، وهكذا حتى صارت بلاغة القرآن أحد أوجه الإعجاز القرآني كما ذكر ذلك كل من الجرجاني ومن قبله الباقلاني وغيرهما كثير .

ولما كان هذا هو حال البلاغة القرآنية وجب النظر إليها في ضوء عملية الترجمة من العربية إلى العبرية وخاصة في ضوء النص القرآني .

فإذا كانت الترجمة توصف بأنها عملية معقدة متعددة الجوانب جوهرها النقل من لغة إلى أخرى ، وأساسها التطابق على مستويات مختلفة وفقاً لمكونات النص الشكلية والمضمونية والأسلوبية والتأثيرية الانفعالية .

فقد نظر البعض للترجمة في ضوء التطابق الأسلوبي بشكل أساسي سواء أكان التطابق يتم على مستوى الروح والأسلوب بالإضافة للمعنى — وهو ما اعتبره (انطوان بابوفيتش) محور التطابق في الترجمة الأدبية ، حيث إن الأسلوب يشكل البنية الأساسية للنص الأدبي — أو على مستوى التطابق في الأسلوب والمضمون ، وذلك أن الترجمة (في ضوء هذا المنظور) تعمل على إيجاد المعادل الطبيعي الأقرب إلى الأصل في اللغة الهدف من حيث الدلالة أولاً ثم من حيث الأسلوب ثانياً .

وبناءً على ذلك فيجب على المترجم أن يحدد نوعية الأسلوب ودرجته في النص الذي يتعامل معه ؛ ليتمكن من إيجاد المقابل الملائم له في اللغة الهدف . ويتم ذلك من خلال قراءة تحليلية فاحصة للنص المصدر في ضوء ثلاثة أسئلة محدد وهي : ماذا قال المؤلف ؟ ماذا يعني ؟ كيف قال ذلك ؟

وذلك بهدف تفكيك النص الأصلي إلى مكوناته وعناصره الأساسية على المستويات الصوتية والصرفية والمعجمية والنحوية والأسلوبية . مع توظيف السياقين الأصغر والأكبر وشبكة العلاقات الدلالية المكونة لبنية النص ، لتحقيق فهم تام لمداول الأصل ومقاصده ؛ نظراً للارتباط الوثيق بين اختيار المرسل لمادته اللغوية وبين القصد من الاتصال ، باعتبار أن مراعاة هذا الجانب البراجماتي في الترجمة شرط أساسي من شروط نجاحها .

وينبغي أن يحرص المترجم في ضوء ما سبق على اختيار المقابلات الملائمة على كافة المستويات مع الأخذ في الاعتبار بطبيعة لغة الترجمة ذلك أن الحرص على الوصول لدرجة عالية من التكافؤ قد يغري المترجم بإحداث تغييرات في أسلوب الأصل أثناء الترجمة تحت تأثير الفروق الطبيعية بين اللغتين المصدر والهدف ، أو نتيجة للفارق الثقافي بين المجتمعين معاً .

وفي الحالة الأولى لا سبيل أمام المترجم سوى الانسباق وراء اللغة الهدف نتيجة قصورها عن تلقي اللغة المصدر بكامل قدرتها وسعتها اللغوية .

وأما الآخر فيمكن للمترجم أن يحاول تكيف الأسلوب المستخدم بشرط أن يتم ذلك في حدود ضيقة ؛ لأن المتلقي ينبغي أن يقف على شيء من خصائص اللغة المصدر وأساليبها بما يساعد في نقل ذلك العالم الأجنبي له .

والموضوع من هذه الناحية يناقش بعددين أساسيين ، أولهما بعض أوجه البلاغة العربية ومقابلاتها العبرية . وثانيهما إمكانية ترجمة هذه الأوجه إلى اللغة العبرية ، وذلك من خلال المقارنة بين ثلاث ترجمات عبرية لمعاني القرآن الكريم ، هي ترجمة "تسفي حاييم هيرمان ركندورف" ، وترجمة يوسف يونيل ريفلين ، وترجمة أهارون بن شمش . وذلك بهدف معالجة بعض القضايا الترجمية التي ستساعد فيما بعد في إثراء عملية النقل بين العربية والعبرية ، ومحاولة التغلب على الصعوبات والمعوقات التي قد تعترض عملية النقل ، وذلك للوقوف على :

— مدى دقة الترجمة .

— الفصل بين ما يعرف بقصور (أخطاء) الترجمة وبين ما يعرف بقصور (أخطاء) المترجم نتيجة سوء الفهم ، أو تعتمد التلاعب بالنص القرآني وعدم مراعاة بلاغته مما يساعد في معرفة الأيديولوجية التي تحكم ترجمته .

وفي ضوء ما سبق من أهمية كبرى للجوانب الأسلوبية في التعامل مع المتلقي كان اختيارنا لثلاثة أوجه بلاغية (أسلوبية) من البلاغة القرآنية ، وهي التقديم والتأخير ، والتكرار ، والالتفات ؛ لنرى إلى أي مدى تمكن مترجمو النص القرآني إلى اللغة العبرية من التعامل مع مثل هذه الأوجه ، وذلك في ضوء أهميتها الدلالية في النص وفيما تلعبه من آثار بارزة في نفسية المتلقي من جهة أخرى .

وأما عن إثارة هذه الأوجه الثلاثة دون غيرها من الأوجه البلاغية القرآنية خاصة ، والعربية عامة — بالدراسة فاعتبارات عديدة :

أولاً : كون هذه العناصر جميعاً تقع ضمن علم المعاني — وهو العلم الأول من علوم البلاغة الثلاثة — بما يضمن إمكانية نقلها بسهولة خلال الترجمة في ضوء التطابق ومن ورائه التكافؤ ، دون عوائق فكرية أو لغوية ؛ خلافاً لعلمي البيان والبدیع اللذين يصعب نقلهما أثناء الترجمة .

ثانياً : اشتراك اللغة العبرية مع اللغة العربية في هذه الأوجه باعتبارهما لغتين من أصل سامي مشترك وتنتميان لنفس البيئة .

ثالثاً : كون هذه الأوجه الثلاثة تدرج ضمن مفهوم الانحراف عن النمط المعتاد، أو ما يعرف بالخروج على مقتضى الظاهر بهدف جذب انتباه المتلقي بما لها من دلالة علي الاهتمام والمبالغة بالأمر وتأكيده .

ورابعاً : أهمية هذه الأوجه لمعرفة مدى التزام المترجم بالأصل في ضوء شيوعها في النص القرآني حتى تكاد لا تخلو منها آية من آي القرآن ، وفي ضوء ما تحمله من مضامين لم يصرح بها النص مباشرة .

خامساً : كون هذه الأوجه الثلاثة لم تتم دراستها في إطار البلاغة المقارنة بين العربية والعبرية خلافاً لظاهرة الإيجاز بالحذف التي تمت دراستها علي سبيل المثال .

وقد اعتمدت هذه الدراسة علي منهج يتألف من المنهج الوصفي باعتباره منهجاً تحليلياً في الأساس ، وعلي المنهجين التاريخي والمقارن للكشف عن الظواهر البلاغية وتطورها بين العربية والعبرية.

واعتماداً علي المنهج المتبع وتحقيقاً للهدف المرجو من الدراسة جاء هذا البحث في ثلاثة فصول تضم تسعة مباحث ، تسبقها مقدمة ومدخل وتتلوها خاتمة ، ثم ثبت بالمصادر والمراجع المستخدمة في البحث :

أما المقدمة فتتضمن تعريفاً بالموضوع وعلة إثاره بالدراسة . مع الإشارة للمنهج المتبع في البحث، والتنويه بأهم ما لاح من الصعوبات أثناء البحث ، مع ذكر أهم الدراسات السابقة في هذا المجال .

ويتناول المدخل نبذة تاريخية عن تاريخ الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية ، مع الإشارة للمنهج الذي اختاره كل مترجم من المترجمين الثلاثة .

الفصل الأول : ويحمل عنوان : " ظاهرة التقديم والتأخير " ، وهو يتضمن ثلاثة مباحث أولها بعنوان : " التقديم والتأخير في اللغة العربية " ويتناول هذا المبحث دراسة ظاهرة التقديم والتأخير وتطورها، وأسبابها، وأقسامها، وفوائدها في كل حالة من حالات التقديم في العربية سواء في حالة الإثبات أو النفي أو الاستفهام مع التركيز على النص القرآني. والمبحث الثاني بعنوان : " التقديم والتأخير في اللغة العبرية " ويتناول هذا المبحث دراسة ظاهرة التقديم والتأخير وتطورها، وأسبابها، وأقسامها، وفوائدها في كل حالة من حالات التقديم في العربية سواء في حالة الإثبات أو النفي أو الاستفهام . مع بيان الأثر العربي في ذلك علي اللغة العبرية . ثم يتلو ذلك المبحث الثالث بعنوان :

" نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم " وهو عرض للنماذج التطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم المتعلقة بهذه الظاهرة ونقدها في ضوء دلالتها في الأصل .

الفصل الثاني: ويحمل عنوان : " ظاهرة التكرار " ويتضمن ثلاثة مباحث، أولها بعنوان: " التكرار في اللغة العربية "، ويتناول هذا المبحث دراسة ظاهرة التكرار وتطورها، وأسبابها، وأنواعها، وأهميتها، وأغراضها في اللغة العربية ، مع التركيز على النص القرآني . والمبحث الثاني بعنوان: " التكرار في اللغة العبرية " ويتناول هذا المبحث دراسة ظاهرة التكرار وتطورها، وأسبابها، وأنواعها، وأغراضها في اللغة العبرية ، مع بيان الأثر العربي في ذلك علي اللغة العبرية . ثم يتلو ذلك المبحث الثالث بعنوان: " نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم " وهو عرض للنماذج التطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم المتعلقة بهذه الظاهرة ونقدها في ضوء دلالتها في الأصل .

الفصل الثالث: ويحمل عنوان : " ظاهرة الالتفات "، ويتضمن ثلاثة مباحث، أولها بعنوان: " الالتفات في اللغة العربية " ويتناول هذا المبحث دراسة ظاهرة الالتفات وتطورها، وشروطها، ومجالاتها، وفوائدها في اللغة العربية ، مع التركيز على النص القرآني بصفة خاصة، وذلك باعتبارها أحد أوجه البلاغة العربية ، وأحد أوجه الخطاب القرآني في نفس الوقت . والمبحث الثاني بعنوان: " الالتفات في اللغة العبرية " ويتناول هذا المبحث دراسة ظاهرة الالتفات وتطورها، ومجالاتها، وفوائدها في اللغة العبرية ، مع التركيز علي بيان الأثر العربي في ذلك علي اللغة العبرية . المبحث الثالث بعنوان: " نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم " وهو عرض للنماذج التطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم المتعلقة بهذه الظاهرة ونقدها في ضوء دلالتها في الأصل .

وبلي ذلك خاتمة البحث وهي تتضمن أهم النتائج التي توصل إليها البحث . ثم يليها ثبت المصادر والمراجع التي أفادت منها الدراسة مرتبة ترتيباً أبجدياً ، مقتصرين على ما أفادت منه الدراسة بشكل مباشر .

ومن هذه الزاوية وفي ضوء المنهج المتبع تعد هذه الدراسة لغوية بلاغية في المقام الأول ، ولا تقع في نطاق الدراسات الأسلوبية ؛ نظراً لتعاملها في الأساس مع نص مترجم ، واعتمادها ثانياً على مناهج لغوية في نقد الترجمة (العبرية لمعاني القرآن الكريم) في ضوء علاقتها بالنص المصدر ، ومناقشتها لظواهر بلاغية معيارية .

وبعد فإن الداعي لاختيار موضوع البحث كان الرغبة في إكمال ما بدأه الباحث في مرحلة الماجستير من اهتمام بمجال الترجمة بصفة عامة ، وبترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية بصفة خاصة . والاهتمام بالفصل بين ما يعرف بأخطاء الترجمة و ما يعرف بأخطاء المترجم . هذا بالإضافة

لتعلق النفس الشديد بكتاب الله تعالى والرغبة في مدارسته وسير أغواره البلاغية ، لما لها من أثر عميق في نفس من يقرؤه .

ولا تدعى هذه الدراسة لنفسها حق السبق ، بل سبقها في هذا المجال البحث الذي قام به الدكتور "جمال أحمد الرفاعي" بعنوان : " دراسة في مشكلات ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية " ، وقد ركز فيه علي ظاهرة الإعجاز بالحذف مع الإشارة إلى عدد من المشكلات اللغوية والثقافية المرتبطة بترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية .

وأما عن أهم الصعوبات التي صادفت البحث فتمثل في

- قلة المراجع التي تهتم بقضايا علم المعاني في اللغة العبرية ، خلافاً للاهتمام الزائد بمجال علمي البيان والبديع . وندرة المراجع التي تهتم بمناقشة إمكانية ترجمتها بين اللغتين .

- عدم وجود إحصاء لآيات ظاهري التقديم والتأخير والتكرار ، مما دفع الباحث لمحاولة تحديد أي هاتين الظاهرتين في النص القرآني كاملاً مسترشداً في ذلك بما ذكره المفسرون والبلاغيون ، وهو الأمر الذي تيسر بالنسبة لظاهرة التقديم والتأخير نظراً لشيوعها الشديد في النص القرآني حتى تكاد لا تخلو منها آية ، وهو الأمر الذي أطال زمن إعداد هذا البحث . في حين تم الاعتماد بالنسبة لآي ظاهرة الالتفات علي الإحصاء الوارد في كتاب "د. حسن طبل" بعنوان : " أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية " . مما أدى لكثرة عدد أي كل ظاهرة حتى بلغ مجموع عددها ما يربو علي ثلاث مائة وألفي آية (٢٣٠٠) تم تحليلها في ضوء قواعد الترجمة بين العربية والعبرية . وقد اكتفينا بعرض نماذج من كل ظاهرة تقارب الخمسين نموذجاً في كل فصل من فصول البحث .

- قلة عدد المفسرين الذين يسهبون في ذكر أوجه البلاغة القرآنية في كل آية . مع صمت عدد كبير منهم في العديد من المواضع عن ذكر بلاغة الآية مكثفين بالإشارة للنموذج مرة أو مرتين دون إطالة مثل الزمخشري بصفة خاصة . وهو الأمر الذي أجهد الباحث كثيراً سعياً وراء معرفة الغرض البلاغي من وجود الظاهرة في كل آية .

- وقوع البحث في إطار أكثر من حقل علمي مما دفع الباحث للقراءة في عدة مجالات كاللغة العربية و علوم القرآن والتفسير ، والبلاغة العبرية وتفسير العهد القديم ، بالإضافة للقراءة في مجال الترجمة .

وبعد ، فهذا جهد متواضع أراد به الباحث الوقوف علي بعض أسرار النظم القرآني وأوجه إعجازه ، مع اليقين التام بعجز البشر عن الإحاطة بدقائق بلاغته وإعجازه ، فإن كان قد أصاب التوفيق فمن الله جل جلاله وبها ونعم ، وإن كان قد أخطأ فمن نفسه وكفاه أجر من اجتهد ولم يصب .

والله ولي التوفيق .

المدخل

تاريخ الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم

يُعد القرآن الكريم من أكثر الكتب أهمية لدى المستشرقين الذين عكفوا على دراسته ومحاولته فهمه سواء بلغته العربية أو عن طريق ترجمته إلى العديد من اللغات العالمية حتى بلغ عدد تلك اللغات حوالي ست وثلاثين لغة رسمية في أنحاء العالم.^(١) وجاءت هذه الترجمات ما بين ترجمات جزئية لبعض آياته أو سورته ، وبين ترجمات كلية من ألفه إلى يائه . حتى بلغت تلك الترجمات الكاملة لمعاني القرآن الكريم في اللغات الأوروبية مع طبعاتها المتعددة ٦٧١ ترجمة وطبعة ، بينما جاءت الترجمات الجزئية والمختارات منه ٢٤٥ ترجمة وذلك حتى عام ١٩٨٠ .^(٢) ويمكن القول بأن الترجمات الأجنبية لمعاني القرآن الكريم قد مرت في مسارها بعدة مراحل متداخلة :

أولاً : فترة العصور الوسطى ، فيما بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر وتتضمن مرحلتين : الأولى : الترجمة من العربية إلى اللاتينية (بذرة الاستشراق) .

الثانية : الترجمة من اللاتينية إلى اللغات الأوروبية (أكثر الترجمات سوءاً) .

ثانياً : فترة العصر الحديث ، وتتضمن مرحلتين كذلك :

الأولى : مرحلة الترجمة من اللغة العربية مباشرة إلى اللغات الأجنبية على يد المستعربين .

الثانية : مرحلة دخول المسلمين إلى مجال الترجمة إلى اللغات الأجنبية .

وقد تبانت ردود الفعل حول قبول هذه الترجمات ما بين مؤيد ومعارض في إطار الدفاع عن القرآن أو حمل لواء الموضوعية العلمية .^(٣) وهو الأمر الذي أدى للكشف عن عيوب وأخطاء هذه الترجمات من خلال النظر إليها في ضوء عدة معايير هي : من المترجم ؟ بماذا تثقف ؟ ولماذا ترجم ؟ وكيف ترجم ؟ وهي معايير لا يمكن الفصل بينها رغم أنها تقع بين دائرة الاستشراق وأحكامه وبين دائرة الترجمة وعلوم اللغة . ولقد أكدت الأبحاث أن ثمة حاجة لمراجعة هذه الترجمات بشكل دائم والحاجة لمزيد من الترجمات تبعاً لتطور اللغات ، ذلك أن إعجاز القرآن الكريم من المستحيل أن تحويه ترجمة واحدة ، فصار لزاماً مراجعة هذه الترجمات بين الحين والآخر .

(١) عبد الغني عبد الرحمن محمد : دراسة في فن التعريب والترجمة ، القاهرة ١٩٨٦ ، ص ٩٣ .

(٢) حسن المعايرجي : المحرفون للكلم ، الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم ، مجلة المسلم المعاصر ، ع ٤٨ ، ص ٥٥ ، هامش ١ .

(٣) عامر الزناني الجابري : الآيات الواردة عن اليهود في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم ، دراسة لغوية نقدية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٩٨ ، ص ٧٩ وما بعدها .

ولعل الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم تحتاج لمثل هذا الجهد بصفة خاصة ، لما عُرف عن اليهود على مر تاريخهم من رغبة عارمة في تشويه صورة الإسلام والنيل منه . وقد جرت المحاولات الأولى لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية بشكل جزئي في العصر الوسيط وجاءت على مسارين :

الأول : مسار غير مباشر ، وذلك من خلال ترجمة كتابات المفكرين والفلاسفة المسلمين - في الأندلس - إلى اللغة العبرية ، حيث كانت هذه الكتب زاخرة بالعديد من الاستشهادات القرآنية .
الثاني : المسار المباشر ، وذلك ضمن كتابات الجدل الديني للرد على الإسلام والطمع فيه .^(١) ومما ساعدهم على ذلك علمهم التام باللغة العبرية التي نالوا في دولتها أسمى المعاملة السمحة .

ثم انتقل اللواء بعد ذلك إلى أيدي المستعربين في عصر ازدهار الاستشراق الغربي حتى جاءت أولى محاولات ترجمة معاني القرآن الكريم ترجمة كاملة إلى اللغة العبرية في القرن السادس عشر وقام بها الحاخام " يعقوب بري يسرائيل هليفي " وهو من " سلونيك " . وما تزال هذه الترجمة مخطوطة حتى يومنا هذا ولم تحظ بالطبع . ولم تتم هذه الترجمة عن الأصل العربي بل عن لغة وسيطة هي اللغة الإيطالية ، وذلك نقلاً عن الترجمة الأولى لمعاني القرآن الكريم والتي قام بها " أندريه أريفايني " A. Arrivabene ، والتي صدرت في " فينيسيا " عام ١٥٤٧م . والتي كانت بدورها منقولة عن الترجمة اللاتينية التي قام بها " روبرت أوف كيتون " وهرمان أوف دلماتيا " والتي نُشرت عام ١١٤٣م في الأندلس ، وقد نُشرت للمرة الأولى عام ١٥٤٣م في بال بسويسرا . وهذه الترجمة العبرية توجد منها ثلاث نسخ ؛ الأولى بمكتبة البودليان بأكسفورد ، والثانية بالمتحف البريطاني ، والثالثة بمكتبة الكونغرس بواشنطن .^(٢) وقد اختلفت الآراء حول هذه الترجمة وحول اللغة التي نُقلت عنها هذه النسخ .

وأما الترجمة الثانية الكاملة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية فهي ترجمة " تسفي حاييم هيرمان ركندورف " المستشرق الألماني اليهودي ، والصادرة بعنوان : **אלקוראן או המקרא** **בעתק מלשון ערבית ללשון עברית ומבואר** (القرآن أم المقرا) . وذلك في ليزج Leipzig عام ١٨٥٧ .^(٣) وهي أول ترجمة مطبوعة لمعاني القرآن الكريم . وترجع أهمية هذه

(1) Hava Lazaras yafeh : interwind worlds , Princeton University New Jersey, 1992 . P . 149 . Myron . M . Weinstein , Washington D.C , Hebrew . Quran Manuscript , in studies in Bibliography and booklore , Jewish institute of Religion N.G . Winter , 1971 . vol x , P 40 .

(٢) عامر الزناتي الجابري : ص ١١٨ وما بعدها .

(٣) צבי חיים הרמן רקנדורף : אלקוראן או המקרא ، ליפסג ، 1957 .

الترجمة إلى أنها اعتمدت على الأصل العربي مباشرة ، دون النقل عن لغة وسيطة .^(١) وقد ضمن المترجم مقدمته آراءً عديدة حول الإسلام والقرآن والرسول صلى الله عليه وسلم ، وتحدث عن علاقة الإسلام والقرآن خاصة باليهودية والمسيحية . وقد أعلن من خلال هذه الآراء عن توجهه في نسق الترجمة إذ ظهر منها أنه محمل بروح استشراقية ضارية ضد الإسلام والقرآن والرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنه تابع في هذا لأساطين المستشرقين المعاصرين له والسابقين على عصره ، حسبما ذكره صراحة في هذا الإطار ، من أمثال "ماراتشي" "جورج سال" "جوستاف فايل" وغيرهم .^(٢) وقد أكد خلال ترجمته على اقتفاء القرآن لأثر اليهودية والمسيحية ، بل والاقتباس المباشر منهما . وإن محمد صلى الله عليه وسلم ما هو إلا سارق للعقيدة اليهودية والمسيحية وعقيدة العرب في الجاهلية . وقد أشار للأسباب التي دعت له هذه الترجمة ، وهي :

١- قدرة اللغة العبرية أكثر من غيرها من اللغات على نقل جوهر ومضمون القرآن (الكريم) كلمة كلمة ، فهي أخت للغة العربية المدون بها القرآن .

٢- أن اللغة العبرية مفهومة لجميع حكماء اليهود .

٣- وهو الأساسي : أنه حينما يقرأ المرء شرائع التوراة المقدسة ، وشرائع القرآن ، والقصص الجميلة والبلاغة السامية في أسفار العهد القديم ، ويقارنها بما في القرآن من أباطيل وترهات - سيدرك مدى الفرق بين ما هو مقدس وما هو دنيوي ، بين ما هو طاهر وبين ما هو مدنس ، فتزداد في عينه قيمة العقيدة اليهودية المقدسة ؛ لأنه لا يعلم قيمة الخير والحقيقة إلا بمعرفة التافه والكذب .

وقد تبع منهجاً يبرز هذا الرأي ألا وهو منهج التكافؤ الدينامي في الترجمة ، كما عُرف فيما بعد ذلك ، حيث يعتمد على نقل المعنى بشكل أساسي وأما الشكل فيمكن مخالفته في الكثير من الأحيان . وضمن ترجمته الكثير من مواطن الحذف والإضافة والتحريف سعياً لتخفيف حدة الأصل أو لتوجيهه حسبما يريد المترجم ، دون مراعاة للأمانة في النقل ، ولعل هذا المنهج في الترجمة وطريقة تفكير المترجم هما ما دعوا بعض الباحثين اليهود إلى اعتبار ترجمته ترجمة غير دقيقة ، وذلك

(١) د. جمال الرفاعي : دراسة في مشكلات ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية القاهرة ١٩٩٤ ، ص ١٠١ .
د. محمود علي صميحة : بنو إسرائيل في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم ، حولية كلية الآداب ، جامعة سوهاج ، مج ٢ ، ع ٩ ، ١٩٩٠ ، ص ٥٨٣ ، ٥٨٤ . *האוציק' העברית* : כ' 31 ، עמ' 343 . כ' 30 ، עמ' 52 .

Ency. Judaica , vol 10 , P . 1199 . Sason Somekh : Arabic literature in Hebrew Translation and Research in Israel , in Bulletin of Israel P.E.N centre, No 15, Tel Aviv , August , 1971, P . 10 .

(٢) *צבי חיים הרמן רקנדורף* : עמ' xii , xvii . وانظر حول تفصيل هذه الآراء والرد عليها : عامر الزناتي الجابري : ص ١٣٠ وما بعده .

بسبب اعتماد المترجم على آراء المستشرقين بصورة أساسية بما أخرجته عن حيز الموضوعية والأمانة العلمية .^(١)

وأما الترجمة الثانية الكاملة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية ، فصدرت في فلسطين عام ١٩٣٦ . وقام بها المستشرق اليهودي "يوسف يونيل ريفلين" وصدرت بعنوان *תרגום מלפניו* عن دار النشر *דבר* بتل أبيب . ثم صدرت طبعتها الثانية عام ١٩٦٣ ، ثم الثالثة عام ١٩٧٢ ، والرابعة عام ١٩٨٧ .^(٢) وهي ترجمة مشكولة ، وقد ضمن المترجم في مقدمته منهجه في الترجمة وظروف إخراج هذا العمل وذكر مساعدة الشاعر والأديب اليهودي "حاييم نحمان بيالك" في بداية طريق العمل ومشاركته له في الترجمة ، ثم أشار لاعتذاره بعد ذلك عن استكمال المسيرة . فبدأ "ريفلين" في إعادة صياغة الترجمة من البداية . كما أشار في هذه المقدمة لترجمة كل من "يعقوب بريي سرائيل" و"ركندورف" وأكد على عدم دقة ترجمة ركندورف.^(٣)

وأما عن نهج الترجمة فهو يعتمد على مزيج من اللغة العبرية عبر عصورها (وإن كان يميل للغة المقرائية بصفة خاصة باعتبارها اللغة الفصحى إن جاز لنا هذا التعبير في العبرية) وباعتبارها أكثر فخامة وملاءمة لأسلوب القرآن الكريم . وقد أكد على التزامه بالحيدة العلمية والأمانة في النقل . وقد اعتمد على منهج التكافؤ الشكلي في الترجمة ، بما جعله يضمن ترجمته العديد من الهوامش لتوضيح ما غمض على القارئ في المتن أو للربط مع الأحداث التاريخية إلا أنها هوامش موجزة . وقد حاول إظهار أهمية الشكل في القرآن الكريم ذلك أن نسيج الآية الواحدة لا يمكن فصله عن مضمونها وهو ما اجتهد المترجم في نقله إلى العبرية في ضوء ما تتيحه هذه الأخيرة من إمكانيات لغوية . وخاصة في ضوء تمكن المترجم من اللغتين بعدما استطاع ترجمة السيرة النبوية لابن هشام فيما بين عامي ١٩٣٢ ، ١٩٣٣ ، وذلك قبل الإقدام على ترجمته لمعاني القرآن الكريم .^(٤) وتعتبر هذه الترجمة متميزة بروحها وأسلوبها مقارنة بما سبقها من ترجمات وهو الأمر الذي دعا "ساسون سوميخ" للقول بأن هذه الترجمة هي "أهم عمل ترجمي تم من اللغة العربية إلى اللغة العبرية خلال القرن العشرين، وأن لغة هذه الترجمة تمتاز بالحوية والمرونة والإحكام ، رغم أنها تستحضر عبق الماضي من خلال اعتمادها على مصادر اللغة العبرية القديمة ؛ ولذلك فهي أفضل من ترجمة

(١) יוסף יואל ריבלין : אלקודאן ، הוצאת דביר ، תל-אביב ، 1963 הדפסה שניה עמ' vi .

د. محمود علي صيدة : ص ٥٨٤ .

(٢) האנציק' העברית : כ' 30 ، עמ' 52 .

د . محمود علي صيدة : ص ٥٨٥ . Ency. Judaica , vol 10 , P . 1199. Sason Somekh : ibid .

(٣) יוסף יואל ריבלין : אלקודאן ، עמ' v , viii .

(٤) عامر الزناتي الجابري : ص ١٤٠ وما بعدها .

ركندورف ، بل وهي المعول الآن للباحثين في إسرائيل .^(١) ومما يؤكد محاولة ريفلين الالتزام بالحيدة العلمية قدر استطاعته ، أنه ضمن آراءه النقدية للإسلام وللرسول صلى الله عليه وسلم بما فيها من رؤى استشراقية معادية للإسلام ، في مقال خاص بعنوان **מוחמד המחוקק**.^(٢) (محمد المشرع)، دون أن يضمنها ترجمته مباشرة .

وأما ثلاثة الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم فهي ترجمة د. "أهارون بن شمش" المستشرق الإسرائيلي ، وقد صدرت طبعها الأولى عام ١٩٧١ عن دار نشر **מסדה** رامات جان ، بعنوان **הקוראן הקדוש - ספר הספרים של האשלאם תרגום מערבית**.^(٣) ثم صدرت الطبعة الثانية منها عام ١٩٧٨ وهي طبعة منقحة بعنوان **הקוראן - ספר הספרים של האשלאם תרגום מערבית** إصدار **ספרים קרני** تل أبيب .^(٤) وهي ترجمة تعود بنا إلى ما سبق عهد ترجمة ريفلين إذ إنما تحمل الكثير من الرؤى الاستشراقية المعادية للإسلام ، بل إن المترجم ذاته يؤكد في مقدمته على أن الإسلام لم يأت بجديد فهو يهودية عربية . وأن القرآن ما هو إلا التوراة باللغة العربية للعرب وذلك اعتماداً - في رأيه - على آيات من القرآن لم يذكرها لنا . كما يؤكد على أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما جاء لينشر اليهودية الأصلية القائمة على توحيد الله عز وجل ولينزع العرب المشركين توراة موسى عليه السلام ، إلى غير ذلك من آراء تعارض الرؤية الإسلامية الحقيقية وتجنب حقيقة الواقع . مع التأكيد على الاقتباس المباشر في القرآن من المصادر اليهودية ومن اللغة العبرية.^(٥)

وأما عن منهجه في الترجمة فهو منهج يقترب إلى حد ما من التكافؤ الدينامي لدى ركندورف لكنه أكثر حرية منه ؛ ذلك أن المترجم يعتمد إلى كل خمس آيات قرآنية فيترجمها في شكل وحدة واحدة (براجراف) دون التزام بالأصل ، وهو ما يطلق عليه الأسلوب المسترسل في الترجمة **שטרסל** مع اعتماده على هوامش للترجمة تظهر مدى اتفاق القرآن مع المصادر اليهودية .^(٦) ويرى بعض الباحثين اليهود أن هذه الترجمة ليست سوى ترجمة تفسيرية للقرآن الكريم ، وأن الفارق بينها وبين مفهوم الترجمة فارق كبير للغاية . كما أن محاولة المترجم خلق تجديدات لغوية تسير العصر -

(١) Sason Somekh : ibid .

(٢) יוסף יואל ריבלין : מוחמד המחוקק، כנסת לזכר ביאליק ، העורך: יעקב כוהן، ספר שביעי ، הוצאת דביר ، תל-אביב ، תש"ב . عام الزناتي الجابري : ص ١٤٣ ، ١٤٤ وما بعدها .

(٣) ששון סומך: הקוראן בעברית פרוזאית، ידיעות אחרונות 1971/ 12 / 3 ، עמ' 12. חיים לשם : הקוראן בתרגום עברי חדש ، משא 1972 / 1 / 14 ، עמ' 3 . האנציק' העברית : כ' 30 ، עמ' 52 ibid : Ency. Judaica .

(٤) ד"ר. אהרון בן שמש : הקוראן ، ספר הספרים של האשלאם ، תרגום מערבית، הוצאת ספרים קרני ، תל - אביב 1978 .

(٥) ד"ר. אהרון בן שמש : עמ' ט : טו . عام الزناتي الجابري : ص ١٤٤ وما بعدها .

(٦) ד"ר. אהרון בן שמש : עמ' יד ، טו .

حسبما زعم - قد حُلت النص بما ليس فيه وبعدت به عن مراده الأصلي ، بل إن منهج الحذف والإضافة لدى المترجم ، دون أدنى إشارة لذلك ، يعد أمراً معتاداً مألوفاً .^(١)

تلك هي الترجمات التي سنعتمد عليها خلال دراستنا لإشكالية الترجمة لبعض الأوجه البلاغية في القرآن الكريم ، ولعلنا منذ البداية نؤكد على مدى المفارقة بين منهجي الترجمة المستخدم هنا سواء منهج التكافؤ الدينامي أو منهج التكافؤ الشكلي . ولعل ما ستسفر عنه هذه الدراسة يؤكد على ضرورة الاعتماد على أحد هذين المنهجين ، أو ما يمكن أن يقال مزيج منهما - للتعامل مع النصوص المقدسة ، وخاصة النص القرآني لما له من خصوصية بلاغية عظيمة ؛ ذلك أن إعجازه اللغوي من أهم أوجه الإعجاز إن لم أهمها على الإطلاق .

(١) ששון סומך : עמ' 12 . חיים לשם : עמ' 3 .

الفصل الأول

ظاهرة التقديم والتأخير

المبحث الأول : التقديم والتأخير في اللغة العربية .

المبحث الثاني : التقديم والتأخير في اللغة العبرية .

المبحث الثالث : نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن.

المبحث الأول

التقديم لغة واصطلاحاً :

قدم أي سبق ، وقدم قدوماً وقدم قُدماً أي تقدم . وتقدم كقدم ، وتقدم القوم سبقهم في الشرف أو الرتبة ، وقدمت الشيء خلاف أخرته . فالمقدم ضد المؤخر . وقيل مُقدم كل شيء أوله . والمقدم من أسماء الله تعالى وهو الذي يُقدم الأشياء ويضعها في مواضعها ، فمن استحق التقديم قدمه .^(١)

والتقديم اصطلاحاً هو تبادل في المواقع ، حيث تترك الكلمة مكانها في المقدمة لتحل محلها كلمة أخرى ، لتؤدي غرضاً بلاغياً ما كانت لتؤدي لو أنها بقيت في مكانها الذي حكمت به قاعدة الانضباط اللغوي ، و كل تقديم يستلزم تأخيراً.^(٢) فالتقديم والتأخير إذن هو نمط من أنماط العدول المعتد بها داخل التركيب ، إذ يرد التركيب مستوفياً عناصره التي يتكون منها ، كما هو الحال في صورته النمطية المعتادة ، غير أن هذه العناصر يطرأ عليها تغير في مواضعها على نحو مغاير لتلك الصورة النمطية . ومن ثم يعد هذا النمط من العدول طاقة ذات قدرة على جذب انتباه المتلقي شأنه في هذا شأن سائر مظاهر العدول المختلفة ، وعلة ذلك تلك المغايرة التي أشرنا إليها ، فثمة صورة غير مألوفة تستوقف المتلقي لمخالفتها المألوف المعتاد . حيث يؤدي الجزء المقدم لإحداث تغاير في الصلاحيات وفي تركيز الأضواء ، ومن ثم في الأثر النفسي باعتباره يحتل مركز الصدارة ، وبالتالي فهو أول ما تقع عليه العين ، وتتأثر به النفس فتشغل به عما سواه ، ثم ترد الألفاظ الأخرى فتخفف من الشحنة التي استحوذ عليها اللفظ المُقدم . وهو ما يحفز ذهن المتلقي لتحديد دورها الدلالي بعد أن استشعر بنفسه تأثيرها الجمالي . ويتم ذلك من خلال نشاط ذهني خلاق يقارن فيه المتلقي بين الصورة التي أمامه داخل النص ، وبين النمط الذي اعتاده مغايراً لهذه الصورة . وذلك تمهيداً للبحث عما يتجسد في هذا النمط الجديد من أغراض فنية وبلاغية ، يكون إبرازها منوطاً بما لفت انتباهه من البداية من اختلاف وتباين .^(٣)

(١) ابن منظور : لسان العرب ، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي ، دار لسان العرب ، بيروت ، مج ٣ ، ص ٣٤ وما بعدها . ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٨١ ، ط ٣ ، ج ٥ ص ٦٥ ، ٦٦ . محمد بن أبي بكر الرازي : مختار الصحاح ، بعناية محمود خاطر بك ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٢٦ ، ص ٥٢٤ وما بعدها . مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط ، ط ٣ ، ج ٢ ، ص ٤٧ . ابن علي المقرئ : المصباح المنير ، تحقيق د. عبد العظيم الشناوي ، دار المعارف ، ص ٤٩٣ ، ٤٩٤ .

(٢) د. منير سلطان : بلاغة الكلمة والجملة والجمل ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٩٦ ، ط ٣ ، ص ١٠٨ .

(٣) طارق سعد إسماعيل : الاستفهام في القرآن الكريم : دراسة أسلوبية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٩٧ ، ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

فلا غرو في أن العرب أتوا بالتقديم والتأخير كأسلوب بلاغي للدلالة به على تمكنهم في الفصاحة و انقياد الكلام لهم . وقد اختلف في عده من المجاز حسب ما أشار "الزركشي" وذلك باعتبار أن التقديم هو نقل لأحد أركان الجملة عن رتبته . ولكن الصحيح في وجهة نظره أنه ليس ضمن المجاز ، لأن المجاز هو نقل ما وضع له إلي ما لم يوضع له .^(١)

وقد استفاد علماء العربية في بحث التقديم والتأخير ضمن علم النحو ، لكن الدراسات البلاغية له مرت بمراحل تنوعت من مجرد الإشارة لوجوده ولكونه غطاءً لغوياً سليماً، إلى الإشارة لبعض فوائده. فنجد من أوائل من أشار إليه "الخليل بن أحمد" (ت ١٧٥) حيث أوضح أنه يرى الحسن فيه أحياناً ويرى القبح فيه أحياناً أخرى ، وذلك دون أن يبين لنا السر البلاغي وراء هذا النمط العدولي . بل يكتفي بضرب الأمثلة عليه ، ثم يعقب عليه بأنه عربي جيد . وقد أوضح لنا "السيرافي" مراد "الخليل" بما هو قبيح من أنواع التقديم إذ يرى أن "الخليل" يميل إلى أن يكون التقديم على نية التأخير ويبقى على حكمه الذي كان عليه قبل التقديم، وبدون هذا الشرط يصبح الكلام قبيحاً ، لأنه إما أن يؤدي لحدوث لبس كما في تقديم المفعول حين يصبح فاعلاً ، أو يؤدي إلى المحال، كما في تقديم الخبر حيث يخبر عن النكرة بالمعرفة .^(٢)

ثم يأتي "سيويه" (ت ١٨٠) وربما كان هو صاحب الريادة في الإشارة للسبب البلاغي الكامن وراء التقديم والتأخير ، إذ لفت الأنظار إلى أن التقديم يكون للاهتمام والعناية بالشأن: "حيث إنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم وهم ببيانه أعنى ، وإن كانا جميعاً يهماهم ويعنيانهم". وهي الإشارة التي تلقفها علماء النحو والبلاغة بعده وأسهبوا في مناقشتها ما بين مؤيد ومعارض ، فأثري بهذه اللفتة الطيبة كثيراً من المباحث البلاغية . ورغم هذا فسيويه لا يرى البلاغة في التقديم دوماً ، بل أحياناً يكون التقديم عنده سبباً في القبح .^(٣)

وأما "أبو عبيدة" (ت ٢١٠هـ) و"الفراء" (ت ٢٠٧هـ) فلم يذكر شيئاً عن فوائد التقديم والتأخير ، بل اكتفى أولهما بالإشارة في قوله تعالى ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَاهَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ إلى أن هنا تقديم وهو من باب المجاز . وتبعه في هذا "الفراء" حيث يكتفي بالقول بأن الآية تتضمن تقديماً

(١) بدر الدين بن هاجر الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم: دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٨ ، ج ٣ ، ص ٢٣٣ .

(٢) د. عبد القادر حسين : أثر النحاة في البحث البلاغي ، دار قطري بن الفجاءة ، الدوحة ، ط ٢ ، ص ٦٧، ٦٨ .

(٣) د. عبد القادر حسين : ص ٨٩، ٩٢ .

وتأخيراً دون أن يبين فائدة هذا التقديم في النص .^(١) أي أنهما بالرغم من سبق سيويه لهما ، لم يستفيدا بما ذكره .

وقد سار على نهجهما كل من "أبو علي الفارسي" (ت ٣٧٧) وتلميذه "ابن جني" (ت ٣٩٢هـ) حيث يعتبران التقديم سمة من سمات العربية ، لكن ليس لعلّة بلاغية ، إذ أن المفعول قد شاع عن العرب واطرد في مذاهبهم كثرة تقدمه على الفاعل . بل لقد أغرقا في هذا السبيل حيث يعتقدان أن التقديم هو ضرب من التكلف في بعض الأحيان لا يسوغ له الكلام، وربما أدى إلى التعقيد ، وأن الشاعر لا يلجأ إليه إلا للضرورة ، حتى أنهما - وهو ما بالغاً فيه - لم يميزا التقديم إلا في الشعر ورفضاه في النثر.^(٢) إلا أن "ابن جني" بعد أن تقدم به الزمن وصنف كتاب (المحتسب) نراه يركز بشدة على التقديم ، وخاصة تقديم المفعول ، مبيّناً أهميته البلاغية ، وذلك أن تقديم المفعول لديه للعناية بشأنه ، وأن هذه العناية تقوى وتضعف بحسب الحالات ، وكلما قويت العناية اتخذ التقديم صورة جديدة .^(٣)

ثم نجد "ابن فارس" (ت ٣٩٥هـ) يرتد بنا للنهج السابق من ذكر التقديم والتأخير مع التأكيد على أنه من سنن العرب ، حيث يقدمون الكلام وهو في المعنى مؤخر ، ويؤخرونه وهو في المعنى مقدّم ، دون الإشارة لأسباب هذا التقديم أو فوائده .^(٤)

وما أن نصل إلى النصف الثاني من القرن الخامس الهجري حتى نجد صاحب السبق في هذا المضمار ألا وهو "عبد القاهر الجرجاني" (ت ٤٧١هـ) صاحب نظرية النظم في العربية ، حيث يفرد فصلاً خاصاً للحديث عن التقديم والتأخير في الإثبات والنفي وفي الخبر والاستفهام ، مع الحديث بإسهاب عن أهمية التقديم في كل حالة واختلاف المعنى باختلاف مبني الجملة أو العبارة ، وذلك باعتماده على حسه اللغوي المرفه وذهنه العميق الصافي مع استقراء للأساليب العربية ، مؤكداً خلال هذا على أن التقديم والتأخير هو "باب كثير الفوائد ، جم الحسن ، واسع التصرف ، بعيد الغاية ، لا يزال يفتّر لك عن بديعه ، ويفضي بك إلى لطيفه ، ولا تزال ترى شعراً يروك سمعه ، ويلطف لديك موقعه ثم تنظر فتجد سبب هذا - أن قدّم فيه شيء وحول اللفظ عن مكان

(١) أبو عبيدة معمر بن المثنى : مجاز القرآن ، تعليق د. محمد فؤاد سيزكين ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ج ١ ص ١٢ . د. عبد القادر حسين : ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) د. عبد القادر حسين : ص ٩٤ ، ٩٥ . أبو الفتح عثمان بن جني : الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الكتب المصرية ، ١٩٥٥ ، ج ٢ ، ص ٣٩٢ وما بعدها .

(٣) د. عبد القادر حسين : ص ٣٣٥ . وكذلك : فن البلاغة ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ط ٢ ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٤) ابن فارس : الصحاح ، تحقيق السيد أحمد صقر ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، ٢٠٠٣ ، ص ٤١٢ ، ٤١٣ .

إلى مكان آخر^(١) و"عبد القاهر" فيما ذهب إليه إننا يقتضي خطي "سيويه" في محاولة البحث عن أغراض أو فوائد هذا النوع من الخروج على مقتضى الظاهر، وإن كان سيويه قد علق الأمر بالاهتمام بالشأن، إلا أن عبد القاهر أضاف لهذا الجانب دلالات أخرى كثيرة معتمداً في هذا على السياق الداخلي والخارجي، وهو الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه "للزحشرى" لتطبيق هذه الآراء في "الكشاف" مع ما أضافه إليها من لمحات بيانية غاية في الدقة والروعة.

وأما من تلي عبد القاهر من علماء البلاغة العرب فكان أغلبهم عالة عليه، ذلك أن "الفخر الرازي" (ت ٦٠٦ هـ) في كتابه "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز" إنما يلخص آراء عبد القاهر في التقديم والتأخير، بل يعتبر كتابه هذا ملخصاً لما ورد من آراء لعبد القاهر الجرجاني في كتابيه "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة". وقد اعتمد "أبو يعقوب السكاكي" (ت ٦٢٦ هـ) على ما صنفه "الرازي"، فكان اعتماده على آراء الجرجاني بطريقة مباشرة وغير مباشرة في ذات الوقت. وأما من تلي هذه الفترة من علماء البلاغة فكان عالة على ما صنفه "السكاكي" في "مفتاح العلوم" ومن بعده شارحوه. حتى إن "ابن الأثير" يعد مجانباً للصواب في كثير من الآراء التي أخذها على الزحشرى الذي بدوره كان معتمداً في جزء منها على آراء عبد القاهر، فلا غرو إذن من القول بأن جميع من تلي عبد القاهر - خاصة في مجال التقديم والتأخير - كان عالة عليه وعلى أفكاره.

أسباب التقديم والتأخير : تتعدد أسباب هذه الظاهرة في ضوء ما يلي :

١ - الاهتمام بالأمر لعظمته : وذلك أن تكون الحاجة إلى ذكره أشد وإلى العلم به أهم وأولى. فمن عادة العرب الفصحاء إذا أخبرت عن مخبر ما - وأناطت به حكماً - وقد يشاركه غيره في ذلك الحكم، فإنهم يبدوون بالأولى والأهم حسبما ذكر "سيويه" وذلك كقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ فبدأ بالصلاة لأنها أهم ومن ثم وجب التقديم.^(٢)

٢ - أن يكون في التأخير إخلال ببيان المعنى : كقوله تعالى ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾، فلو أخر قوله تعالى (من آل فرعون) لم يفهم أن الرجل منهم.^(٣)

(١) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٩٢ ، ط ٣ ، ص ١٠٦ وما بعدها . د. شوقي ضيف : البلاغة تطور وتاريخ ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ١٠ ، ص ١٧٢، ١٧٣.

(٢) الفخر الرازي : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، تحقيق د. بكري شيخ أمين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ط ١ ، ص ٣١٦، ٢٩٩ . ابن الأثير : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٣٩ ، ج ٢ ، ص ٤٨، ٤٩ . الزركشي : ج ٣ ، ص ٢٣٥.

(٣) الزركشي : ج ٣ ، ص ٢٣٣، ٢٣٤ . الخطيب القزويني : الإيضاح في علوم البلاغة ، شرح د. عبد المنعم خفاجي ، مكتبة الحسين التجارية ، ١٩٤٩ ، ط ١ ، ج ٢ ، ص ٢٣٨.

٣- أن يكون الخاطر ملتفتاً إليه والهمة معقودة به : وذلك كقوله تعالى : ﴿ وجعلوا لله شركاء ﴾ بتقديم الجار والمجرور على المفعول به الأول ، لأن الإنكار متوجه إلى الجعل لله ، لا إلى مطلق الجعل.^(١)

٤- الاختصاص : وذلك بتقديم المفعول ، والخبر ، والظرف ، والجار والمجرور ، ونحوها على الفعل ، كقوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ ؛ أي نخصك بالعبادة دون سواك فلا نعبد غيرك.^(٢)

٥- أن يكون لإرادة التبكيت و التعجيب من حال المذكور : كتقديم المفعول الثاني على الأول في قوله تعالى ﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾ ، فالأصل فيها (وجعلوا لله الجن شركاء) ، وقدم لأن المقصود هنا التوبيخ والتقديم أبلغ في حصوله مما لو أخر.^(٣)

٦- التفنن في الفصاحة ، وإخراج الكلام على عدة أساليب فهذا من سنن العرب : كقوله تعالى ﴿وجوه يومئذ خاشعة*عاملة ناصبة﴾ . ويدخل ضمن هذا تقديم اللفظ في موضع ، وتأخيره في موضع آخر مراعاة للسياق في كل حالة ، كقوله تعالى في سورة البقرة ﴿وادخلوا الباب سجداً وقلوا حطة﴾ ، بينما قال في الأعراف ﴿وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً﴾.^(٤)

٧- أن يكون في التأخير إخلال بالتناسب فيتم التقديم ليكون الكلام أليق بالمقام وبما اتصل به الكلام فيما يتبعه ، وذلك رعاية للفاصلة كقوله تعالى ﴿وتغشى وجوههم النار﴾ فإن تأخير الفاعل هنا لمناسبته لما بعده.^(٥)

٨- أن يكون أصله التقديم ، ولا مقتضى للعدول عنه ، كتقديم الفاعل على المفعول ، والمبتدأ على الخبر ، والسبب على المسبب ، والتقدم بالذات كالواحد والاثني.^(٦)

(١) الزركشي : ج ٣ ، ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

(٢) الزركشي : ج ٣ ، ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ . د. محمد شعبان علوان وآخرون : من بلاغة القرآن ، الدار العربية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ط ٢ ، ص ١٢٤ . د. أحمد أحمد بدوي : من بلاغة القرآن ، مكتبة النهضة مصر ، القاهرة ، ص ١١٢ .

(٣) الزركشي : ج ٣ ، ص ٢٣٦ .

(٤) السيوطي : الإتقان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار التراث ، ج ٣ ، ص ٤١ . ابن فارس : الصحاح ، ص ٤٢١ .

(٥) الزركشي : ج ٣ ، ص ٢٣٤ . الخطيب القزويني : ج ٢ ، ص ٢٣٨ . الفخر الرازي : ص ٣١٦ ، ٣١٧ . د. أحمد بدوي : ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٦) الفخر الرازي : ص ٣١٨ ، ٣١٩ . أبو يعقوب السكاكي : مفتاح العلوم ، تحقيق نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٧ ، ط ٢ ، ص ٢٣٦ . ابن الأثير : المثل السائر ، ج ٢ ، ص ٤٦ ، ٤٧ . وكذا : الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والنثر ، تحقيق د. مصطفى جواد و د. جميل سعيد ، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، ١٩٥٦ ، ص ١٧٦ ، ١٧٧ . ابن الزملاكي : البيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن ، تحقيق د. أحمد مطلوب و خديجة الحديشي ، مطبعة العاني ، بغداد ، ١٩٦٤ ، ط ١ ، ص ١٤٧ ، ١٤٨ . يحيى بن حمزة العلوي : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، مطبعة المقتطف ، القاهرة ، ١٩١٤ ، ج ٢ ، ص ٥٦ ، ٥٧ . الزركشي : ج ٣ ، ص ٢٣٣ .

٩- أن يكون الأول أعرف من الثاني ، وذلك في الأخبار والصفات ، مثل : زيد قائم ، فينبغي أن يبدأ بذكر (زيد) لتطلع النفس بذكر ما تعرف إلى الإخبار عنه بما لا تعرف، فتقع الفائدة حينئذ.^(١)

١٠- التقديم للخفة واليسر ، ومن ذلك قولهم ربيعة ومضر ، فتقدم (ربيعه) ، مع أن (مضر) أشرف ، لنلا يفضي ذلك إلى كثرة الحركات المتوالية ، فأخرت (مضر) للوقوف عليها بالسكون . وقد يجعل تقديم الجن على الإنس ، لهذا الغرض ، حيث يقدم (الجن) وهو الأثقل نطقاً بإظهار النون وفي هذا تنشيط للمتكلم وهو في بداية حديثه . (٢)

أقسام التقديم والتأخير:

يتم تقسيم الظاهرة لأنواع باعتبارين أولهما : إفادة الظاهرة في الجملة وأهميتها في الدلالة ، حيث نجد "عبد القاهر" يعيب هذا النوع من التقسيم إلى مفيد في بعض الكلام وغير مفيد في بعضه. إذ يعتبر أنصار هذا الرأي أن ما ليس مفيداً إنما هو للعناية أو للتوسعة على الشاعر والكاتب، حتى تطرد لهذا قوافيه ولذاك سجمه.^(٣) وقد عول "ابن الأثير" كثيراً على هذا الرأي في تعليقاته على الكثير من آيات القرآن الكريم ، منها قوله تعالى ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ ، وقوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ معيماً على "الزّمخشرى" قوله إن تقديم المفعول به للاختصاص وتبعه في هذا عدد من المتأخرين.^(٤)

وغني عن القول فساد هذا الرأي ومجانته للحق والصواب ؛ ذلك أننا حينما نقدّم بعض أجزاء الجملة ونؤخر بعضها ، فإن مرد هذا ليس الرغبة في التغير أو التفنن في القول فحسب ، وإنما يتأتى هذا لاختلاف في المعنى يريد المتكلم في كل حالة . فالكلام البليغ - كما يؤكد عبد القاهر - لا يجوز أن يكون التقديم فيه لغرض لفظي فقط ، بل لابد من وجود غرض يتعلق بالمعنى . وهو ما أكدّه باستقرائه لكلام العرب ، حيث يري أنه إذا كان في تقديم المفعول على الفعل فائدة لا تكون مع تأخيره عنه ، فقد وجب أن يُقدّم ، وأن يكون هذا هو المحك والاعتبار في كل حال .^(٥) وهو ما يؤكدّه بعض المحدثين بقوله "ولا تلتفت إلى ما يقال من أن هذا التقديم إنما هو لرعاية الفاصلة ، فمع تقديرنا لجمال الإيقاع ، وحلاوة الجرس ، لكن هذا لا يستوفي حق كتاب الله . وأن قوله تعالى

(١) الفخر الرازي : ص ٣١٧، ٣١٨ .

(٢) ابن الزمكاني : ص ١٥٣ .

(٣) عبد القاهر الجرجاني : ص ١١٠، ١١١ . د. عبد الهادي العدل وآخرون : دراسات تفصيلية شاملة لبلاغة عبد القاهر في التشبيه والتمثيل والتقديم والتأخير ، دار الفكر الحديث، ص ٢٤١ وما بعدها .

(٤) ابن الأثير : المثل السائر ، ج ٢، ص ٣٩ . د. عبد الهادي العدل : ص ٢٤٢، ٢٤٣ . د. عبد الجواد محمد طبق : دراسة بلاغية في السجع والفاصلة القرآنية ، دار الأرقم ، ١٩٩٣ ، ط ١، ص ١١٥ .

(٥) عبد القاهر الجرجاني: المرجع السابق ، نفسه. عبد الهادي العدل : ص ٢٤٢ . د. فضل حسن عباس : البلاغة فنونها وأفنانها ، دار الفرقان ، الأردن ، ٢٠٠٠ ، ط ٧ ، ص ٢١٣ .

﴿فأما اليتيم فلا تقهر﴾ إنما هو للعناية بالشأن والاهتمام. ويلوح لي أنه يدل على التخصيص كذلك، كأنه قيل "إذا كان لابد من قهر فحذار أن يقع هذا القهر على اليتيم".^(١)

والاعتبار الآخر لتقسيم الظاهرة، هو موقع الجزء المقدم في الجملة، وهو ضربان: الأول: تقديم على نية التأخير، وذلك في كل شيء أقر مع التقديم على حكمه الذي كان عليه، ولو آخر لتغير المعنى، مثل: تقديم الخبر على المبتدأ، كقوله تعالى ﴿ووظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله﴾. وكتقديم المفعول على الفاعل، كقوله تعالى ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾، وقوله ﴿وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات﴾. وكتقديم المفعول على الفعل مثل: زيدا ضربت.^(٢) وهو ما وصفه "السيوطي" بما أشكل معناه بحسب الظاهر، فلما تبين أنه من باب التقديم والتأخير اتضح.^(٣) ومثاله ﴿فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا﴾، فالأصل (فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم في الحياة الدنيا إنما يريد الله ليعذبهم بها في الآخرة).

الثاني: تقديم لا على نية التأخير، ولكن على أن تنقل الشيء من حكمه إلى حكم آخر فيجعل له إعراب غير إعرابه، مثل أن تجيء إلى اسمين يحتمل كل منهما أن يكون مبتدأ ويكون الآخر خبراً له - فتقدم هذه مرة على ذاك وأخرى ذاك على هذا، نحو قولنا: زيد المنطلق، المنطلق زيد.^(٤) وهو ما أسماه كل من "الزركشي" و "السيوطي" بما قدّم والمعنى عليه، كقوله تعالى: ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران﴾، وكقوله تعالى ﴿ثم أوردنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات﴾. ومن ذلك تقديم السماء على الأرض، وتقديم الأرض على السماء وكل واحد منهما له سره ولطائفه الغريبة.^(٥)

(١) د. فضل حسن عباس: المرجع السابق، نفسه.

(٢) ابن فارس: الصحاح، ص ٤٢١. عبد القاهر الجرجاني: ص ١٠٦، ١٠٧. فخر الدين السرازي، ص ٢٩٨. ابن الأثير: المثل السائر، ج ٢، ص ٣٨، ٣٩. وكذا: الجامع الكبير، ص ١٠٨ وما بعدها. الخطيب القزويني: ج ٢، ص ١١٢، ١١٣. العلوي: ج ٢، ص ٦٥ وما بعدها. الزركشي: ج ٣، ص ٢٧٥ وما بعدها. د. منير سلطان: ص ١٠٩، ١١٠. د. أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٦، ج ٢، ص ٣٢٦. د. عبد الهادي العدل: ص ٢٣٩.

(٣) السيوطي: الإتقان ج ٣، ص ٣٣. وكذا: معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق محمد علي البجاوي، دار الفكر العربي، ج ١، ص ١٧١، ١٧٢.

(٤) عبد القاهر الجرجاني: المرجع السابق، نفسه. الفخر الرازي: المرجع السابق، نفسه. القزويني: المرجع السابق، نفسه. د. منير سلطان: المرجع السابق، نفسه. د. أحمد مطلوب: المرجع السابق، نفسه. ابن الأثير: الجامع الكبير، ص ١٧٨، ١٧٩. العلوي: ج ٢، ص ٧٣ وما بعدها.

(٥) الزركشي ج ٣، ص ٢٣٨ وما بعدها. السيوطي: الإتقان ج ٣، ص ٣٥. معترك الأقران، المرجع السابق، نفسه.

الثالث : وهو ما قُدِّمَ في آية وأخرى في أخرى ، وهو ما أضافه "الزركشي" للنوعين السابقين وعده خاصاً بالقرآن الكريم ، وتبعه في هذا "السيوطي" دون أن يعدّه نوعاً مستقلاً بذاته .^(١) ويتأتى هذا النوع إما لكون السياق يقتضي في كل موضوع ما وقع فيه ، كقوله تعالى في الفاتحة ﴿الحمد لله﴾ ، وفي الجاثية ﴿فلله الحمد﴾ ، فالأول على الأصل ، والثاني تقديراً لجواب سؤال . وإما أن يكون القصد أن يبدأ ويختم به للاعتناء بشأنه ، كقوله تعالى ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين أسودت وجوههم﴾ . وإما لقصد التمكن والفصاحة ، كقوله تعالى في سورة المائدة : ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور﴾ ، وفي سورة الأنعام : ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس﴾ .^(٢)

الرابع : وهو تقديم ما الأولى به التأخير ؛ لأن المعنى يختل بذلك ويضطرب وقد زاده "ابن الأثير" ، كتقديم الصفة أو ما يتعلق بها على الموصوف ، وكتقديم الصلة على الموصول ، والعطف على المعطوف ، وهو من القبيح المكروه ، فمن ذلك في الشعر :

فأصبحت بعد خطٍ بهجتها كأن قفراً رسومها قلماً

حيث قدم خبر (كأن) عليها ، والأصل أن يكون البيت (فأصبحت بعد بهجتها قفراً كأن قلماً خط رسومها) . وقد تداخلت المعاني هنا ، ومن ثم فهو ضد الفصاحة . ومثله :

فقد والشك بين لي عناء بوشك فراقهم صردٌ يصيح

حيث قدم (بوشك فراق) وهو معمول (يصيح) ، و(يصيح) صفة لـ(صرد) وهو من الكلام القبيح في تراكيبه .^(٣)

فوائد التقديم والتأخير :

لا يعد أي جزء من أجزاء الكلام أولى بالتقديم في حد ذاته من غيره ، ذلك أن جميع الألفاظ من حيث هي ألفاظ تشترك في درجة الاعتبار ، وهذا بعد مراعاة ما تجب له الصدارة كألفاظ الشرط والاستفهام . ومن ثم فتقديم بعض أجزاء الجملة على بعض لا يرد اعتباراً في النظم ، وإنما يكون أمراً مقصوداً يقتضيه غرض بلاغي أو داعٍ من دواعيها ، وينبغي القول أن ما يدعو بلاغياً لتقديم جزء ما هو نفسه ما يدعو بلاغياً إلى تأخير ما هو مؤخر .^(٤) وفي ضوء هذا سنشير لفوائد التقديم والتأخير بحسب ما اتفق عليه علماء البلاغة قديماً وحديثاً من تقسيم لأجزاء الجملة إلى مسند إليه ، ومسند ، ومتعلقات مثل المفعول والصفة والحال والجار والمجرور والظرف ، كما يلي :

(١) الزركشي : ج ٣ ، ص ٢٨٤ وما بعدها . السيوطي : الإتيان ج ٣ ، ص ٤١ . معترك الأقران : ج ١ ، ص ١٧١ .

(٢) الزركشي : المرجع السابق ، نفسه . السيوطي : الإتيان : المرجع السابق ، نفسه .

(٣) ابن الأثير : الجامع الكبير ، ص ١١٢ وما بعدها . المثل السائر ، ج ٢ ، ص ٤٤ وما بعدها .

(٤) د . عبد العزيز عتيق : علم المعاني ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ٢٠٠٠ م ، ط ١ ، ص ١١٦ .

أولاً : تقديم المسند إليه ، يُقدم المسند إليه على المسند لعدة اعتبارات هي :

(١) الاهتمام والعناية بشأنه : وهذا الغرض هو ما أشار إليه "سيبويه" وكثير من البلاغيين العرب . وإن اعترض عليه "عبد القاهر" في (الدلائل) بقوله : "فهذا جيد بالغ - أي القول بالاهتمام - إلا أن الشأن في أنه ينبغي أن يُعرف في كل شيء قُدَم في موضع من الكلام مثل هذا المعنى ويُفسر وجه العناية فيه هذا التفسير" ^(١) والاهتمام يمكن أن ينسحب على كل تقديم بصفة عامة ، وهو ما دعا البعض للقول بأن الاهتمام له معنيان :

أحدهما : كون المقدم مما يعتني بشأنه لشرف وعزازة مثلاً ، فيقضي ذلك تخصيصه بالتقديم . وهذا التقديم يدل أيضاً على أن للمتكلم الاعتناء المطلق بهذا الجزء المقدم .

الآخر : كون المقدم يحصل له بالتقديم معنى لا يحصل له في حالة تأخيرهِ ^(٢) .

وقد فصل هذه الاعتبارات "السكاكي" بقوله : إن الأهمية قد تكون باعتبارات عدة منها :

أ- أن أصله التقديم ولا مقتضى للعدول عنه .

ب- كونه متضمناً للاستفهام .

ت- كونه ضمير الشأن والقصة ، إلى غير ذلك من أسرار ^(٣) .

(٢) التقديم للاختصاص (القصر) : والقصر يتحقق في الإثبات وفي النفي . ففي الإثبات يتحقق عندما يكون الفعل خاصاً بالمسند إليه لا يتعداه إلى غيره . وأبرز ما تتجلى فيه هذه الدلالة حينما يُقدم لفظ الجلالة ، أو ضميره منفصلاً ، أو متصلاً بعد (إن) المؤكدة . وعلى تفاوت المواطن ، وأغراض الكلام لا تخطئ النفس هذه القوة القاهرة والعظمة المتجلية حتى في مواطن الإنعام . ذلك أن الأحداث التي يدخلها لفظ الجلالة أو ضمائره هي أحداث جليلة القدر لا تدخل في إمكانية البشر ، ومن ثم يدل فيها التقديم على الاختصاص والقصر للحدث على الله عز وجل ، وذلك كما في قوله تعالى ﴿والله على كل شيء قدير﴾ ، ﴿إنا نحن نحيي الموتى﴾ ،

(١) عبد القاهر الجرجاني : ص ١٠٧ . د. عبد الهادي العدل : ص ٢٤٠، ٢٤١ . د. محمود جاد الرب : بنية الجملة الخيرية في الفصحى المعاصرة - دراسة في التقديم والتأخير ، دورية كلية الآداب ، جامعة المنصورة ، ١٩٩٤ ، ع ١٤ ، ص ١٢ .

(٢) د. عبد الجواد محمد طبق : ص ١١٨ .

(٣) السكاكي : ص ١٩٤، ١٩٥ . القزويني : ج ٢ ، ص ٦٤ وما بعدها . بدر الدين بن مالك : المصباح في المعاني والبيان والبدیع ، تحقيق د. حسني عبد الجليل يوسف ، مكتبة الآداب ، ص ٢٦ .

﴿نحن نقص عليك أحسن القصص﴾^(١) وليس ثمة شك في قوة العلاقة بين القصر والاهتمام؛ ذلك أن كليهما يفيد التركيز على الجزء المقدم دون سواه . ومن ثم يصبح كل تقديم بغرض القصر والتخصيص يصحبه اهتمام، وليس كل اهتمام يصحبه قصر . والفصل في هذا الذوق والمقام^(٢).

(٣) التقديم لتقوية الحكم وتوكيده إقراراً له في الذهن : وتحقق بلاغة هذا النوع في أن الاسم لا يؤتي به معرّى من العوامل إلا لحديث قد نوى إساده إليه مثل قولنا : عبد الله، فهنا نشعر بأن هذا المذكور نريد الحديث عنه ، فإذا ورد الحديث بعده بقولنا قام ، فقد علم السامع ما جئنا به ، وإنما قدم المسند إليه للإعلام به فدخل على القلب دخول المأنوس به، واطمأنت النفس إليه . وذلك بالتأكيد أشدّ تثبيتاً له ، ودفعاً للشبهة وأمنع للشك فيه وأدل على التحقيق ؛ لأن ذلك يجري مجرى تكرير الإعلام في التأكيد والإحكام، وذلك كقوله تعالى ﴿والذين كفروا قطع لهم ثياب من نار﴾ ، فتقديم قوله تعالى (الذين كفروا) على الخبر الفعلي (قطعتم) لتقرير وتوكيد ما أعد لهم الله من عذاب اليم . وكذلك قوله تعالى ﴿والذين هم بربهم لا يشركون﴾ ، فهذا التقديم لتوكيد وإقرار نفى الشرك عنهم نفياً قطعياً^(٣) . وهذا الضرب من الكلام يجيء فيما سبق فيه إنكار منكر، أو فيما ورد فيه اعتراض بالشك ، كقوله تعالى ﴿ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ . كما يحسن في تكذيب مدع ، أو فيما يوجب القياس عدم وقوعه ، أو فيما يستغرب ويكون على خلاف العادة ، كقوله تعالى ﴿وإذا جاءكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به﴾ ، وكقوله ﴿والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون﴾^(٤) . كما يحسن في مواطن الوعد والضمان والمدح كذلك^(٥).

(١) عبد القاهر الجرجاني : ص ١٢٨ . الفخر الرازي : ص ٣٠٧، ٣٠٨ . السكاكي : ص ٢٣١، ٢٣٢ . القزويني : ج ٢، ص ٧٢، ٧١ . د. محمد محمد أبو موسى : خصائص التركيب : دراسة تحقيق لمسائل علم المعاني، مكتبة وهبة، ١٩٩٦، ط ٤، ص ٢٢٨، ٢٢١ . د. حسن طبل : دراسات في علمي المعاني والبديع، مكتبة الزهراء ، القاهرة ، ١٩٩٥، ص ٥٠ . د. درويش الجندي : علم المعاني ، دار نقضة مصر ، ص ٨٤ . علاء مختار سلطان : المسائل البلاغية في سورة الحج ، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية اللغة العربية بأسبوط ، جامعة الأزهر ، ١٩٩٠، ص ١٧٧، ١٧٨ . حسني محمد سيد : الخصائص البلاغية في سورة (يس) رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة الأزهر ، ١٩٩٩، ص ١٠١ .

(٢) د. عبد الجواد محمد طبق : ص ١٢٣ .

(٣) عبد القاهر الجرجاني : ص ١٣١، ١٣٢ . الفخر الرازي : ص ٣٠٨، ٣٠٩ . السكاكي : ص ٢٣١، ٢٣٢ . القزويني : ج ٢، ص ٧٢ . علاء مختار سلطان : ص ١٧٩، ١٨٠ . حسني محمد سيد : ص ١٠٤ . أحمد مطلوب : ج ٢، ص ٣٢٧ . د. محمد شعبان علوان : ص ٨٩ . محمود حسن مخلوف : الخصائص البلاغية في سورة يوسف، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الدراسات العليا، جامعة الأزهر ، ١٩٨٨، ص ١٤٣، ١٤٤ . د. درويش الجندي : ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٤) عبد القاهر الجرجاني : ص ١٣٣ . القزويني : ج ٢، ص ٧٣، ٧٤ . د. محمد محمد أبو موسى : ص ٢٢٠ .

(٥) عبد القاهر الجرجاني : المرجع السابق ، نفسه .

(٤) التشويق للسامع ليتمكن الخبر في ذهنه ، كقوله تعالى ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّقَاكُمْ﴾ فتأخير الخبر تشويقاً للنفس لمعرفة من هذا الأكرم عند الله، حتى إذا ورد الخبر كانت في ذروة تلهفها لمعرفته. وكقول الشاعر:

والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

فقدم الشاعر المسند إليه (الذي) ؛ وذلك لأن في صلته ما يشوق النفس إلى الخبر وهو حيرة الخلاق فيه، فإذا ورد الخبر بعد ذلك تمكن في النفس لتشوقها إليه من قبل.^(١)

(٥) تعجيل المسرة أو المساءة ، لكونه صالحاً للتناول أو للتطير به : نحو: رسول الله في دارك . ونحو : القصاص منك حكم به القاضي.^(٢)

(٦) الإخبار عن المسند إليه بأمر مستغرب خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن : وذلك لكونه متصفاً بالخبر - وهو المطلوب - لا نفس الخبر ، مثل : الزاهد يشرب ويطرب ، إجابة عن سؤال : كيف الزاهد ؟ فالجواب هنا خلافاً لما يظنه السامع ، وذلك أن الزاهد لا يتفق اسمه مع الشراب والطرب ، ومن ثم كان الجواب مستغرباً على السامع.^(٣)

(٧) إيهام أنه لا يزول عن خاطر ، أو للتلذذ بذكره : كقول الشاعر:

بالله يا ظييات القاع قلن لنا ليلاي منكن أم ليلي من البشر^(٤)

(٨) للتعظيم وللتبرك باسمه ، أو للتحقير وذلك باعتبار المقام : مثل : الله خير ولي يتولى الصالحين . ومثل: الشر أخبث ما أوعيت من زاد.^(٥)

وكل هذه المعاني تخص المسند إليه المعرفة ، أما إذا ورد المسند إليه نكرة فإنه في تلك الحالة يفيد التخصيص للجنس أو للواحد بالفعل ، نحو : رجل جاءني ؛ أي رجل لا امرأة، ورجل لا رجلان .

(١) السكاكي : ص ١٩٤ . القزويني : ج ٢ ، ص ٦٥ . بدر الدين بن مالك : ص ٢٦ . د . فضل حسن عباس ص ٢١٨ . د . عبد العزيز عتيق : ص ١١٧ . د . حسن طبل : ص ٥١ . أحمد مطلوب : ج ٢ ، ص ٣٢٦ . د . محمد شعبان علوان : ص ٩٣ . د . درويش الجندي : ص ٨٣ .

(٢) السكاكي : ص ١٩٥ . القزويني : المرجع السابق ، نفسه . بدر الدين بن مالك : المرجع السابق ، نفسه . أحمد مطلوب : المرجع السابق ، نفسه . د . عبد العزيز عتيق : المرجع السابق ، نفسه . د . درويش الجندي : المرجع السابق ، نفسه .

(٣) السكاكي : المرجع السابق ، نفسه . القزويني : ج ٢ ، ص ٦٦ . بدر الدين بن مالك : المرجع السابق ، نفسه . د . درويش الجندي : المرجع السابق ، نفسه .

(٤) السكاكي : المرجع السابق ، نفسه . القزويني : المرجع السابق ، نفسه . بدر الدين بن مالك : المرجع السابق ، نفسه . د . درويش الجندي : ص ٨٤ .

(٥) السكاكي : المرجع السابق ، نفسه . القزويني : المرجع السابق ، نفسه . بدر الدين بن مالك : المرجع السابق ، نفسه . د . عبد الجواد محمد طبق : ص ١١٨ .

فالنكرة تدل على الاختصاص قطعاً وإلا لم يصلح وقوعها مبتدأ ، ومن ثم يتقدم الخبر فنقول جاءني رجل^(١).

ثانياً : تقديم المسند على المسند إليه : وذلك بغرض :

(١) أن يكون مقتضياً صدارة الكلام : مثل الاستفهام ، نحو : كيف زيد ؟ أين عمرو ؟^(٢)

(٢) التقديم للاختصاص : أي تخصيص المسند بالمسند إليه وقصره عليه ، نحو قوله تعالى ﴿ولكم دينكم ولي دين﴾ ، ونحو ﴿الله الأمر من قبل ومن بعد﴾ ، فالتقديم هنا للخبر (الجار والمجرور لكم - لي) إنما هو لقصر دينهم عليهم لا يتعداهم إليه . وكذلك أن دينه صلى الله عليه وسلم له وحده ومن تبعه لا يتعداه إليهم . ونفس الأمر في تقديم لفظ الجلالة وهو الخبر ؛ قصراً على أن الأمر خاص بالله تعالى لا يرجع إلا إليه .^(٣)

(٣) التقديم للاهتمام ، لكونه أهم عند القائل أو عند السامع : نحو قولنا عليه غضب الله . ونحو : هلك خصمك (لمن يتوقع ذلك) .^(٤)

(٤) أن يكون المراد التنبيه على أنه خبر لا نعت حتى لا يلتبس بالصفة ، نحو قوله تعالى : ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ ، فتقديم الجار والمجرور (لكم) على المسند إليه (مستقر) ؛ للتنبيه إلى أن المسند خبر لا نعت ؛ لأن حاجة النكرة إلى النعت أشد من حاجتها إلى الخبر . ومثل قول الشاعر :

له هم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى أجل من الدهر .^(٥)

(٥) التشويق إلى ذكر المسند إليه ، نحو : قول الشاعر :

ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها شمس الضحى وأبو إسحاق والقمر

(١) عبد القاهر الجرجاني : ص ١٤٣ . القزويني : ج ٢ ، ص ٨٥ ، ٧٧ . د . فضل حسن عباس : ص ٢٢٩ . د . محمد محمد أبو موسى : ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

(٢) السكاكي : ص ٢١٩ . بدر الدين بن مالك : ص ٣٨ .

(٣) السكاكي : المرجع السابق ، نفسه . القزويني : ج ٢ ، ص ١٨٥ ، ١٨٦ . بدر الدين بن مالك : المرجع السابق ، نفسه . أحمد مطلوب : ج ٢ ، ص ٣٢٧ . د . فضل حسن عباس : ص ٢٣٦ . د . حسن طبل : ص ٥٢ .

د . درويش الجندي : ص ٨٧ .

(٤) السكاكي : ص ٢٢٠ . بدر الدين بن مالك : المرجع السابق ، نفسه .

(٥) السكاكي : ص ٢١٩ ، ٢٢٠ . بدر الدين بن مالك : ص ٣٩ . القزويني : ج ٣ ، ص ١٨٧ . د . فضل حسن عباس : ص ٢٣٨ . د . حسن طبل : ص ٥٣ . د . درويش الجندي : ص ٨٧ ، ٨٨ .

فهنا أطيل المسند لمزيد تشويق للسامع لمعرفة المسند إليه .^(١)

(٦) التقديم للتفاوت ، بتقديم ما يسر : كقولنا للمريض : في عافية أنت ، وكقول الشاعر :

سَعِدْتُ بغرة وجهك الأيام وتزينت ببقائك الأعوام .^(٢)

ثالثاً: تقديم المتعلقات : يقصد بمتعلقات الفعل كل ما يقع عليه الفعل ، أو يرد وصفاً له ، أو لمكان وقوعه أو زمانه ،... إلخ كالفاعل والمفعول والحال والجار والمجرور والظرف . وتقديم المتعلقات إما أن يكون على الفعل نفسه ، وإما أن يكون تقديم بعضها على بعض ، وكل واحد من الضربين لا يكون إلا لغرض بلاغي يدركه المتلقي من خلال تأمل السياق الذي ترد فيه ،^(٣) ومن هذه الأغراض :

(١) أن يكون الأصل فيه هو التقديم ولا مقتضى للعدول عنه ، كتقديم الفاعل على المفعول نحو : ضرب عمرو زيداً ، قتل علي الخارجي . ويقع ذلك إذا كان الغرض معرفة من وقع الفعل ، لا على من وقع ، لأن السامع يعنيه شأن الفاعل وجراته غير المعهودة في إيقاع هذا الفعل على من لا يتصور وقوعه منه عليه لندرة ذلك ولبعده عن الظن .^(٤)

(٢) التقديم لرد الخطأ في التعين ، كتقديم المفعول على الفعل نحو : زيداً عرفت ، لمن يعتقد أنك عرفت إنساناً غير زيد فأصاب في الأول - وهو المعرفة - وأخطأ في الثاني وهو المفعول ، فترده إلى الصواب بتقديم المفعول على عامله . وإذا أردنا التأكيد والتقرير نقول : زيداً عرفت لا غيره . وكذلك الحال إذا قلنا : يزيد مررت ، فإنه يفيد تخصيص المرور بزيد دون غيره .^(٥)

(٣) التقديم للاختصاص (القصر) : ذلك أن التخصيص لازم للتقديم ، ومن ذلك تقديم المفعول على الفعل ، والمراد به قصر الفعل على مفعوله المقدم ، نحو قوله تعالى ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ ، فالمراد هنا أننا نخصك بالعبادة ولا نعبد غيرك ، ونخصك بالاستعانة منك لا نستعين بأحد سواك . وكذلك قوله تعالى ﴿إن كنتم إياه تعبدون﴾ ؛ أي إن كنتم تخصونه بالعبادة . وإن كان "ابن الأثير" يري أن تقديم المفعول إنما هو لمراعاة الفواصل كما سبق القول.^(٦)

(١) السكاكي : ص ٢٢١ . القزويني : ج ٣ ، ص ١٨٧ ، ١٨٨ . بدر الدين بن مالك : ص ٣٨ . د. فضل حسن عباس : ص ٢٣٩ . أحمد مطلوب : ج ٢ ، ص ٣٢٧ . د. حسن طبل : المرجع السابق ، نفسه .

(٢) السكاكي : ص ٢٢٠ . القزويني : ج ٣ ، ص ١٨٧ . د. حسن طبل : ص ٥٢ . أحمد مطلوب : المرجع السابق ، نفسه . د. فضل حسن عباس : المرجع السابق ، نفسه .

(٣) د. فضل حسن عباس : ص ٢٤١ . علاء مختار سلطان : ص ١٨٣ . د. حسن طبل : ص ٥٤ .

(٤) القزويني : ج ٢ ، ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ . درويش الجندي : ص ٩٠ .

(٥) السكاكي : ص ٢٣٣ . القزويني : ج ٢ ، ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .

(٦) السكاكي : ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ . القزويني : ج ٢ ، ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ . د. حسن طبل : ص ٥٤ . د. أحمد مطلوب : ج ٢ ، ص ٣٢٧ . د. درويش الجندي : ص ٨٩ . د. فضل حسن عباس : ص ٢٤٢ . د. منير سلطان :

ص ١١٦ . د. عبد العزيز عتيق : ص ١٢١ .

وما يقال عن المفعول يقاس عليه تقديم الجار والمجرور ، نحو قوله تعالى ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾ ، فتقديم الجار والمجرور (نكل أمة) على الفعل للتخصيص ، أي لكل أمة من الأمم جعلنا منسكاً ، فالشريعة خاصة بما مقصورة عليها . ونحو قوله ﴿إِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ﴾ ، فتقديم الجار والمجرور (له) على متعلقه لإفادة القصر الادعائي ، حيث جعلوا أنفسهم لفرط عنايتهم به بمنزلة من لا يحفظ ، ولا ينصح غيره ، مع ما فيه من رعاية للفاصلة والاهتمام بشأن يوسف عليه السلام في ظاهر الأمر .^(١)

وأما تقديم الظرف ، فنحو قوله تعالى ﴿يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سَرَاعًا﴾ ، فالتقديم للاختصاص ، بمعنى أن هذا لا يتيسر إلا للقادر عز وجل بالذات لا لأحد سواه .^(٢) وفيه تخصيص بوقوع مثل هذا الحدث الجلل في ذلك اليوم المحدد لا في غيره من الأيام .

وأما تقديم الحال ، فنحو قولنا ، مبكراً خرجت إلى عملي ، وفي هذا تخصيص لحالة التبكير بالخروج دون غيرها من الحالات .^(٣)

٤) التقديم للعناية والاهتمام : باعتبار العناية بما تقدم والاهتمام بذكره ، من ذلك تقديم المفعول على الفاعل إذا كان الغرض معرفة على من وقع الفعل ، لا لمن وقع كقولنا : قتل الخارجي محمد . فليس للناس فائدة في أن يعرفوا القاتل بقدر اهتمامهم بمعرفة وقوع الفعل بالمفعول ليتخلصوا من شره . ونحو قوله تعالى ﴿وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ فقدم ذكر (البدن) للاهتمام بما وتنويعاً بشأنها . وفي تقديم (منها) الجار على متعلقه (خير) للاهتمام بما تجمع وتحتوي عليه من الفوائد .^(٤)

٥) التقديم للتعريض مع التخصيص ، نحو قوله تعالى ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ ، فذهب "السكاكي" إلى أنه تعريض بأن الآخرة التي عليها أهل الكتاب فيما يدعون من أنه لن يدخل الجنة إلا من كان يهودياً أو نصرانياً ، ليست بالآخرة . وإيقانهم بمثلها ليس من الإيقان بالتي هي الآخرة عند الله في شيء . والمراد أنهم يوقنون بالآخرة لا بغيرها كأهل الكتاب ، فالتعريض هنا بأهل الكتاب ، والتخصيص بصحة إيمان المؤمنين .^(٥)

(١) د. فضل حسن عباس : ص ٢٤٤ . علاء مختار سلطان : ص ١٨٣ . محمود حسن مخلوف : ص ١٤٧ . الخطيب القزويني : ج ٢ ، ص ٢٣٤ . د. عبد العزيز عتيق : المرجع السابق ، نفسه . د. درويش الجندي : المرجع السابق ، نفسه .

(٢) د. منير سلطان : ص ١١٤ .

(٣) د. عبد العزيز عتيق : المرجع السابق ، نفسه . د. فضل حسن عباس : المرجع السابق ، نفسه .

(٤) القزويني : ج ٢ ، ص ٢٣٦ . د. فضل حسن عباس : ص ٢٤٣ . علاء مختار سلطان : ص ١٨٤ . د. درويش الجندي : ص ٨٩ ، ٩٠ .

(٥) السكاكي : ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ . القزويني : ج ٢ ، ص ٢٣٥ ، ٢٣٤ .

كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ﴾ ، ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةِ يَوْصِي بِهَا أَوْ دِينَ﴾ ، ﴿فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ﴾ ، ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ﴾ .

ومن ذلك التقديم في قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ﴾ ، تصور الآيات هول الموقف يوم القيامة ، واضطرار الإنسان إزاء هذا الهول إلى التخلي عن أهله والفرار من أحبابه وعشيرته ، وقد رتبت الآيات هؤلاء الذين يفر عنهم ترتيباً تصاعدياً يسوحي بتصاعد الإحساس بما يعانيه الإنسان في هذا اليوم ، فالمكروب يفر من أخيه قبل أن يفر من أبويه ، فإذا زاد عليه الكرب فرّ من الأبوين ، وبقي متمسكاً بالصاحبة والبنين . فإذا تضاعف عليه الهول تخلى عن الصاحبة وبقي متعلقاً بولده ، حتى إذا ابلغ الأمر ذروته نسي فلذات أكباده، ولم يعد مهموماً إلا بنفسه وبمصيره دون سواهما . ومن ثم يتجلى لنا بوضوح دقة وجمال التعبير القرآني في تصوير الأثر النفسي الذي يعمل في داخل الإنسان في أصعب المواقف وأشدّها على النفس .^(١)

التقديم والتأخير في النفي وفوائده :

سبق أن أشرنا لفوائد التقديم في الإثبات سواء بالنسبة للمسند إليه ، أو للمسند ، أو للمتعلقات ، وبقي أن نوضح هذه الفوائد في حالة النفي ، فإن النفي إذا دخل على الفعل كقولنا: ما ضربتُ زيداً . كان القصد منه نفي فعل لم يثبت أنه وقع ، لأن الفاعل نفي عن نفسه ضرباً واقعاً بزيد ، وذلك لا يقتضي كون زيد مضروباً ، بل ربما يكون الضارب شخصاً آخر غير المتكلم ، أو أن الضرب لم يقع أصلاً .

أما إذا دخل النفي على الاسم ، نحو : ما أنا ضربت زيداً ، لم نقل هذا إلا وزيداً مضروباً ، وكان القصد نفي أن يكون المتكلم هو الضارب .^(٢)

وإذا كان كذلك فإن لتقديم المسند إليه وتسلط النفي عليه فوائد لا تكون إذا تحوّل النفي عنه إلى المسند من ذلك :

(١) الدلالة على الاختصاص : فحسبما يرى "عبد القاهر" وجمهور البلاغيين ، فهنا يُخصّص المسند إليه بالخبر الفعلي ، نحو قول الشاعر:

وما أنا أسقمت جسمي به ولا أنا أضمرت في القلب ناراً

(١) د. حسن طبل : ص ٥٧ . القزويني : ج ٢ ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ . علاء مختار سلطان : ص ١٨٤ ، ١٨٥ . د. أحمد مطلوب : ج ٢ ، ص ٣٢٨ ، ٣٢٩ . ابن الأثير : المثل السائر ج ٢ ، ص ٤٧ ، ٤٨ . الجامع الكبير : ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٢) عبد القاهر الجرجاني : ص ١٢٤ . الفخر الرازي : ص ٣٠٥ .

فالمعنى أن السقم ثابت موجود ، ولذا فالنفي متوجه إلى الفاعل ؛ أي ليس هو الجالب لهذا السقم البادي عليه بل شخص آخر .^(١)

(٢) تقوية الإسناد المنفي وتوكيده : وذلك يتأتى من تقديم المسند إليه ودخول أداة النفي عليه مباشرة ، كقوله تعالى ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ ، فتقوية الإسناد تأتت من تقدير إعادة الإسناد مرة أخرى بعد الفعل (ينبغي) ؛ أي يكون المسند إليه قد ذكر مرتين مما يدل على توكيد النفي .^(٢)

وقد عارض بعض المحدثين قول "عبد القاهر" بأن تسلط النفي على المسند إليه يفيد الاختصاص والقصر مطلقاً ، إذ يرى صاحب هذا الاتجاه أن هذا يفيد الاختصاص والقصر غالباً لا مطلقاً باعتبار كون النفي إذا سُلِّط على الفاعل ، فإنه لا يلزم عنه ثبوت الفعل ؛ لأن الفعل مسكوت عنه .^(٣) لكننا نرى أن قولنا (ما أنا فعلت) إنما يدل على نفي كون الضمير (أنا) هو الفاعل ، وإذا ثبت ذلك تأكد وقوع فعل ما لكن المتكلم ليس صاحبه ، وبالتالي يتوجه النفي للفاعل لا للفعل المعلوم وقوعه مسبقاً . وذلك خلافاً لقولنا (ما فعلت هذا) فهنا النفي متوجه للفعل ذاته لا للفاعل ومن ثم يتأكد لنا صدق وجهة نظر "عبد القاهر" في كون النفي المسلط على الفاعل يفيد الاختصاص والقصر مطلقاً خاصة في ضوء من يرى تقديم المتعلق على عامله يفيد القصر والاختصاص دائماً .

وأما وقوع النفي على المسند ، مع تقديم المسند إليه عليه ، فإنه يفيد :

(١) الاختصاص : من ذلك قولنا : أنت ما سميت في حاجتي ، فهذا يدل على قصر النفي ؛ بمعنى أنك أنت دون سواك لم تسع في حاجتي ، بل ربما سعى فيها غيرك .^(٤)

(٢) التوكيد وتقوية النفي : نحو قولنا : أنت لا تحسن هذا . فهذا أشد وأقوى في النفي من قولنا (لا تحسن هذا) ، بل يكون أوقع مع من هو أشد إعجاباً بنفسه ، وأعرض دعوى في أنه يحسن الأمر ومنه قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ﴾ ، فنفي الشرك عنهم يؤكد بدرجة لا تقبل الشك .^(٥)

(٣) عدم التعريض بالغير : ويستفاد ذلك من تقديم المتعلقات كتقديم المفعول والجار والمجرور والظرف... إلخ . فقولنا : ما ضربتُ زيداً - بدخول حرف النفي على المسند وبقاء المفعول في محله ، يفيد نفي وقوع الضرب على زيد ، دون تعريض بغيره ، بل يترك الأمر مجملاً مبهماً .

(١) عبد القاهر الجرجاني : ص ١٢٥ . حسني محمد سيد : ص ١٠٥، ١٠٦ . د. أحمد مطلوب : ج ٢، ص ٣٢٦ . د. عبد الجواد محمد طبق : ص ١٦٢ .

(٢) حسني محمد سيد : المرجع السابق ، نفسه .

(٣) د. محمد محمد أبو موسى : ص ٢٣١، ٢٣٢ .

(٤) القزويني : ج ٢ ، ص ٧٥، ٧٦ .

(٥) عبد القاهر الجرجاني : ص ١٣٨ . الفخر الرازي : ص ٣١٠، ٣١١ . السكاكي : ص ٢٢٢ .

أما إذا تقدم المفعول ودخل عليه حرف النفي فإنه يفيد التعريض بالغير ، وذلك نحو قولنا : ما زيدا ضربت ، فالمعنى أن ضرباً ما وقع من المتكلم على إنسان بعينه ، وظن السامع أن ذلك الإنسان هو زيد ، فنفي أن يكون زيد هو المقصود .^(١) فهنا يكون التعريض بوقوع الضرب على الغير محققاً مع ثبوت الفعل .

ونفس الحكم ينطبق على الجار والمجرور ، نحو قولنا : ما أمرتك بهذا ، فالنفي هنا واقع على حدوث الأمر في حد ذاته من المتكلم ، بل قد يكون الفعل غير واقع أصلاً . وذلك خلافاً لقولنا : ما بهذا أمرتك . فهنا يتغير المعنى ليفيد أن ثمة أمراً ما وقع من المتكلم ، ولكنه مخالف لما أشير إليه هنا ومن ثم فالفعل ثابت مع التعريض بالأمر الآخر .^(٢) ومن ذلك قوله تعالى ﴿ذلك الكتب لا ريب فيه﴾ ، حيث تأخر الجار والمجرور ، والمعنى هنا على نفي الريب عن القرآن بصفة خاصة دون التعريض بغيره من الكتب السماوية . أما قوله تعالى ﴿لا فيها غول﴾ بتقديم الجار والمجرور ، فمعناه نفي الغول عن خمر الجنة ، مع التعريض بخمر الدنيا وكونها تفتال العقول وتميز خمر الجنة عنها في هذا الصدد . أي أن تقديم الظرف أو الجار والمجرور ودخول أداة النفي عليه يستفاد منه نفي الشيء مع التعريض بالغير .^(٣)

٤) الدلالة على التعميم ، من ذلك عموم السلب ، وسلب العموم : فإذا تقدمت صيغة العموم على أداة النفي (السلب) ، نحو قولنا : كل هذا لم أفعله ، كان النفي نفيًا عاماً ، ويناقضه الإثبات الخاص فلا يصح قولنا (بل بعضه) . ومن ذلك قول الشاعر :

قد أصبحت أم الخيار تدعى على ذنباً كله لم أصنع

فالشاعر هنا يعمم النفي ، ليرى نفسه من كل الذنوب المدعاة عليه في هذا الموقف .^(٤)

أما سلب العموم فهو أن تقدم أداة النفي على صيغة العموم ، وهو قول لا يناقضه الإثبات الخاص ، نحو قولنا : لم يقيم كل المسلمين بواجبهم ، فمعناه أن بعض المسلمين قد أدى هذا الواجب . وفي هذا تعريض بالمخاطب وإيماء إلى أنه ممن لم يقيم بواجبه ، وذلك كقول الشاعر :

ما كل ما يتمنى المرء يدركه تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن

فالنفي هنا ليس عاماً بل إن المرء قد يدرك بعض ما يتمنى دون البعض الآخر .^(٥)

(١) عبد القاهر الجرجاني : ص ١٢٦ . الفخر الرازي : ص ٣٠٦ ، ٣٠٧ .

(٢) عبد القاهر الجرجاني : ص ١٢٧ . الفخر الرازي : ص ٣٠٧ .

(٣) بدر الدين بن مالك : ص ٥١ .

(٤) الفخر الرازي : ص ٣١٤ . القزويني : ج ٢ ، ص ١٠٤ . بدر الدين بن مالك : ص ٢٧ . د. حسن طبل : ص ٥١ . د. درويش الجندي : ص ٨٦ . د. فضل حسن عباس : ص ٢٣٠ .

(٥) الفخر الرازي : المرجع السابق ، نفسه . د. فضل حسن عباس : ص ٢٣١ . د. عبد العزيز عتيق : ص ١١٨ . علاء مختار سلطان : ص ١٨٨ . د. درويش الجندي : المرجع السابق ، نفسه .

التقديم والتأخير في الاستفهام وفوائده :

ليس ثمة فارق كبير بين أحوال التقديم في الخبر وبين أحواله في الإنشاء . فمن المعلوم أن الاستفهام بأنواعه سواء كان حقيقياً ، أو تقريرياً ، أو إنكارياً ، إذا دخلت فيه همزة الاستفهام على المسند (الفعل) كان الشك متجهاً إلى الفعل ، وصار الغرض من الاستفهام معرفة وقوعه من عدمه ، نحو قولنا : أبنت الدار التي كنت علي أن تبنيها ؟ فالمراد هنا السؤال عن وقوع الفعل أو امتناعه .

أما إذا دخلت الهمزة على المسند إليه ، فقلنا : أنت بنيت هذه الدار ؟ فالشك متوجه هنا إلى الفاعل من هو ، مع ثبات وقوع الفعل . أي أن الذي يلي الهمزة هو المشكوك فيه والمسئول عنه وذلك في الاستفهام الحقيقي . ونفس الأمر في الاستفهام التقريري ، نحو قوله تعالى : ﴿ أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بَالِهْتَنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ﴾ فالغرض هنا ليس إقرار وجود كسر الأصنام ، بل الإقرار منه عليه السلام بأن ذلك الكسر كان منه لا من غيره . فالهمزة تفيد التقرير لفعل قد كان ، أو إنكار له وتوبيخ لفاعله عليه .^(١)

وأما حالة الإنكار فالمراد بها إنكار وقوع الفعل من أصله وذلك إذا تلي الهمزة ، نحو قوله تعالى : ﴿ أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا ﴾ ، وكقوله تعالى "أصطفى البنات على البنين مالكم كيف تحكمون" . فهذا رد على المشركين وتكذيب لهم في دعواهم المؤدية إلى هذا الجهل العظيم .^(٢)

أما إذا قُدِّم الاسم ، صار الإنكار في المسند إليه (الفاعل) ، أي في صدور الفعل - الواقع حقاً - عن هذا الفاعل ، نحو قولنا لمن انتحل شعراً : أنت قلت هذا الشعر ؟ كذبت ، لست ممن يقول مثله . والإنكار يكون لأغراض منها .

١- المبالغة في الاستحقار ، نحو قولنا لمن نحترقه : أنت تمنعني من هذا ؟

٢- المبالغة في إظهار خسته ، نحو قولنا : أهو بمثل هذا القدر من السوء ؟

٣- المبالغة في التعظيم ، نحو قولنا : أهو يمنع الناس حقوقهم ؟ أهو يسأل الناس ؟^(٣)

وقد يكون الإنكار للفعل من أصله ثم يُخرج اللفظ مُخرَجه إذا كان الإنكار في الفاعل نحو قوله تعالى ﴿ قُلْ اللَّهُ أَذُنٌ لَكُمْ ﴾ ، فالمعنى إنكار أن يكون قد كان من الله تعالى إذن فيما قالوا ، دون التعريض بأن يكون هذا الإذن من غير الله تعالى ، فأضافوه إلى الله ، إلا أن اللفظ أخرج

(١) عبد القاهر الجرجاني : ص ١١١، ١١٣ . الفخر الرازي : ص ٣٠٠، ٣٠١ . ابن الأثير : الجامع الكبير ، ص ١١٤ . عبد الهادي العدل : ص ٢٤٣، ٢٤٨ .

(٢) عبد القاهر الجرجاني : ص ١١٤ . الفخر الرازي : ص ٣٠١ . ابن الأثير : الجامع الكبير ، ص ١١٥ .

(٣) الفخر الرازي : ص ٣٠١، ٣٠٣ . ابن الأثير : الجامع الكبير ، المرجع السابق ، نفسه .

مُخرَجَةٌ إذا كان الأمر كذلك ، لأن يجعلوا في صورة من غَلَطَ فأضاف إلى الله إذناً من غير الله ، فإذا حُقق عليه ارتدع ^(١).

وينطبق نفس القول على المفعول إذا ولي الهمزة ، فيقتضي أن يكون الإنكار في طريق الإحالة والمنع من أن يكون بمثابة أن يقع به مثل ذلك الفعل ، نحو قولنا: أزيذاً تضرب ؟ فالإنكار هنا أن يكون (زيد) بمثابة من يُضرب ، أو أن يجترأ عليه. وعلى غرارهِ قُدِّمَ لفظ (غير) في قوله تعالى ﴿قل أغير الله اتخذ ولياً﴾ ، وفي ﴿أبشراً منا واحداً نتبعه﴾ ، ففي الحالتين الإنكار متوجه للجزء المقدم لا للفعل في حد ذاته ^(٢).

وينطبق نفس الحكم على الفعل في زمن الحال أو الاستقبال ففي الحال - مثل الماضي - يكون الاستفهام للتقرير أو للإنكار . وأما في الاستقبال فيكون للإنكار أو للاستقباح ، نحو قوله تعالى ﴿أنلزمكموها وأنتم لها كارهون﴾ ، فالمعنى هنا إنكار أصل الإلزام . وكقولنا لرجل يركب الخطر : أخرج في هذا الوقت ؟ أتغرر بنفسك ؟ ^(٣) فالمراد استقباح صدور مثل هذا الفعل منه . وكذلك الحال بالنسبة للمسند إليه إذا ولي الهمزة كقولنا : أفأنت تكره الناس ؟ وكقوله تعالى ﴿أهم يقسمون رحمة ربك﴾ .

والإنكار في الاستقبال مراده تنبيه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع ، ويعي بالجاب ، إما لأنه ادعى القدرة على فعل لا ينطبق عليه . وإما لأنه هم بأن يفعل ما لا يستصوب فعله ، فإذا رُوجع فيه تنبه وعرف الخطأ . وإما لأنه جَوَّزَ أمراً لا يوجد مثله فإذا ثبت على تجويزه قبح على نفسه ، وذلك كقوله تعالى ﴿أفأنت تسمع الصم أو تهدي العمى﴾ ، فالمعنى ليس إنكار كونه يستطيعه ، بل تعريل حال من يحاول إسماعهم بمقالة حال من يحاول إسماع الصم ^(٤). ومن ثم فالمقدم له خاصية لا يحملها إذا تغير مكانه أو تأخر . وهذا ينطبق في الخبر إثباتاً ونفيًا ، وفي الاستفهام كل بصيغته الخاصة .

(١) عبد القاهر الجرجاني : ص ١١٥ . ابن الأثير : المرجع السابق ، نفسه .

(٢) عبد القاهر الجرجاني : ص ١٢١، ١٢٢ . الفخر الرازي : ص ٣٠٤، ٣٠٥ . ابن الأثير : الجامع الكبير ، ص ١١٧ . د . حسن طبل : ص ٥٥ .

(٣) عبد القاهر الجرجاني : ص ١١٦، ١١٧ . الفخر الرازي : ص ٣٠٢، ٣٠٣ . ابن الأثير : ص ١١٥، ١١٦ .

(٤) عبد القاهر الجرجاني : ص ١١٩، ١٢٠ . الفخر الرازي : ص ٣٠٣ وما بعدها . ابن الأثير : ص ١١٦ .

المبحث الثاني

التقديم والتأخير لغة واصطلاحاً :

تستخدم اللغة العبرية أكثر من مصطلح للإشارة لظاهرة التقديم والتأخير بعض هذه المصطلحات أصيل في اللغة والبعض الآخر مستعار من لغات أخرى كال يونانية أو اللاتينية. وأول هذه المصطلحات استخدمها لدى مفسري العهد القديم هو مصطلح **מקרא מסר** وهو تركيب وصفي يعني (قراءة محرفة - تلاوة غير صحيحة) ،^(١) ويعني لفظ **מסר** (نص محرف - مشوه - مزيف - مقلوب - ليس على ترتيبه الصحيح) ، وهو لفظ مشنوي كان يدل في المشنا على معنى (المخفي) ، ثم تطور المعنى في العصر الحديث ليدل على التحريف والتشويه .^(٢)

أما المصطلح الثاني للدلالة على هذه الظاهرة فهو مصطلح **מקדם ומאוחר** ، وهو تركيب عطف . واللفظ الأول فيه **מקדם** لفظ مشنوي يعني (مُتقدّم - مُبكر - سابق - عاجل - أمامي) ، وهو صيغة اسم مفعول مشتق من وزن **הפעיל** ، من الفعل المشنوي **הקדם** والذي يعني (قُدّم - سُبّق - عُجّل - جيء به قبل مواعده - كان في الصدارة) . وأما اللفظ الثاني **מאוחר** فهو نقيض لفظ **מקדם** ، وهو لفظ مشنوي يعني (متأخر - لاحق) ، وهو صيغة اسم مفعول مشتق من وزن **הפעיל** من الفعل المشنوي **אחר** والذي يعني (تأخر - جاء متأخراً - تلا - لحق بـ) .^(٣)

وأما المصطلح الثالث فهو **העתיקה** ، وهو لفظ يرجع للعصر الوسيط ، ويعني (نسخ - نقل - ترجمة - زخرفة - نقل) ، وهو صيغة اسم مشتق من وزن **הפעיל** من الفعل المقرائي **העתיק** والذي يعني (نقل - تحوّل - انتقل إلى - نسخ) ، وقد تطورت دلالاته في العصر الوسيط ليعني (ترجم - نقل من لغة لأخرى) .^(٤) ويستخدم هذا المصطلح باعتبار المعنى الأساسي وهو التحريك أو النقل من مكان لآخر ، وهو من وسائل الأسلوب الشعري ، حيث يتم تغيير الترتيب المعتاد في العبارة عن طريق نقل الكلمات من مكانها ، وذلك لأسباب إيقاعية أو لضرورة القافية ، كما في (أيوب ٤/٦) ،^(٥) أي أنه يستخدم بمعنى التقديم والتأخير .

(١) د. شגיב: ميلون عبري عبري לשפה העברית בת זמננו ، הוצאת שוקן ، ירושלים ותל אביב، מהדורה שלישית ، 1990 ، ע' מסרס ، מקרא מסרס .

(٢) أ. ابن شوشن : המילון העברי המרוכז، הוצאת קרית-ספר ، ירושלים ، 1993 ، ע' מסרס، סרס

(٣) د. شגיב : ע' קדם ، הקדם ، מקדם . ע' אחר ، מאחר . א. ابن شوشن : ע' קדם ، הקדם ، מקדם . ע' אחר ، מאחר .

(٤) د. شגיב : ע' העתיק ، העתיקה . א. ابن شوشن : ע' העתיק ، העתיקה .

(٥) عزריאל أوكمني : תכנים וצורות ، הוצאת הקיבוץ הארצי ، ספרית פועלים ، הדפסה שנייה،

1979 ، כרך ראשון، ע' 157 . د. سعيد عبد السلام : دراسة معجمية لمصطلحات الأدب، القاهرة

١٩٩٧ ، ص ٢٣٣ . "لم يسهب الباحث في الحديث عن هذا المصطلح بل ذكره ثم أحال إلى مصطلح

אינורסיה بما يعني ترادف المصطلحين عنده ."

والمصطلح الرابع هو **שניי חלקי המשפט (שני סדר המלים)** ، ويعني به تقديم ما رتبته التأخير ، أي تقديم كلمة تتأخر عادة حسب الترتيب الطبيعي للجملة إلى أولها ، وذلك للتخصيص والاهتمام والإبراز .^(١)

والمصطلح الخامس وهو **הפוך לב (قلب الترتيب)** ، أي قلب ترتيب الكلمات في الجملة الواحدة ،^(٢) وهو مصطلح نحوي أكثر منه مصطلح بلاغي .

وأما المصطلح السادس فهو من المصطلحات الدخيلة على العبرية من اللغة اليونانية ، وهو مصطلح **אנסטרופה** ويعني في اليونانية (القلب إلى الوراء) ، ويقصد به تغيير مواضع الألفاظ في الجملة تغييراً يخالف الترتيب النحوي المألوف ، لغرض بلاغي كالتقصير وإظهار الاهتمام ، كما في (خر ١٧/٢٢) .^(٣)

أما المصطلح السابع فهو مستمد من اللغة اللاتينية ، وهو مصطلح **אינברסיה** ويعني (التقديم والتأخير) وهو مكون في أصله من *in-vertere* بمعنى (يستدير) ، والتقديم والتأخير في علوم البلاغة الأوروبية عبارة عن تغيير النظام الطبيعي للكلام ؛ بقصد التأثير أو الإبراز ، كما في أيوب (٦/٤) .^(٤)

ويعتبر مصطلح **מוקדם ומאוחר** هو الأقدم في الاستخدام للإشارة لوجود هذا الظاهرة البلاغية في المقرأ ، حيث ورد ذكر المصطلح ضمن القاعدتين الواحدة والثلاثين والثانية والثلاثين من قواعد رابي "إليعازر بن رابي يומي الجليلي"^(٥) إذ يقول : **מוקדם ומאוחר שהוא**

(١) د. سعيد عبد السلام : المرجع السابق ، ص ٧٧٨ . معجم مصطلحات علم اللغة النظري ، مكتبة الأهرام ، القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص ٢٨٠ . معجم مصطلحات النحو العبري ، دار الكاتب للطباعة ، القاهرة ، ص ١٧٩ ، ١٨٠ .

(٢) د. سعيد عبد السلام : معجم مصطلحات علم اللغة النظري ، ص ٧٢ . معجم مصطلحات النحو العبري ، ص ٤٩ .

(٣) د. سعيد عبد السلام : دراسة معجمية لمصطلحات الأدب ص ٧٥ ، ٧٦ . معجم مصطلحات علم اللغة النظري ص ١٩ . معجم مصطلحات النحو العبري ، ص ١٧ .

(٤) **עזריאל אוכמני** : עמ' 38 . (أشار أوكماني للمصطلح ثم أحالنا إلى مصطلح **העתיקה** دون تعريف له بما يعني ألفاً مترادفين عنده) . د. سعيد عبد السلام : دراسة معجمية لمصطلحات الأدب ، ص ٤٥ .

(٥) قواعد رابي إليعازر بن يوسي الجليلي وعددها اثنان وثلاثون قاعدة أو أسلوباً ، وهي عبارة عن مزيد من التفصيل لما سبق من قواعد وضعها "هليل الشيخ" في عصر الرواة ، وهي سبع قواعد ؛ وذلك لتوضيح التوراة لعامة اليهود من ناحية ، ولمن يقوم بالتفسير نفسه للجمهور من ناحية أخرى . وقد زادها "الحبر إسماعيل" إلى ثلاث عشرة قاعدة . منها التفسير بالأولى ، العموم والخصوص ، المتقدم والتأخر في الموضوع ، والمتقدم والتأخر في الأقسام . انظر عبد الرازق أحمد قنديل : الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ١٢٥ ، ١٢٨ ، ١٣٠ . **מרדכי מרגליות** : **מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה** ، ס' בראשית ، הוצאת מוסד הרב קוק ، ירושלים ، תשכ"ז ، עמ' 22 ، 23 . **האנציק' העברית כ'** 22 ، עמ' 243 : 245 .

בעניין. מוקדם ומאוחר שהוא בפרשיות פהאן القاعدةان تصان على رفض وجود تقديم وتأخير في المقرأ . فمن ذلك أنه يستشهد في هذا بـ (صمو' ٣/٣) ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' . فیری أن جملة وشمואל שוכב בהיכל ה' ، هي جملة مقدمة وأن الأصل هو: ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ה' وشمואל שוכב במקומו . فالقصد هنا الإشارة للتقديم والتأخير في ترتيب الجملة أو (الموضوع) . أما القاعدة الثانية فيستشهد بها على أن ما ورد في (جامع ١٢/١) אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלים . كان ينبغي أن يتصدر الأصحاح الأول من سفر الجامعة . لكنه يرى عدم وجود تقديم وتأخير بين الفقرات أو في القصص ، فينص على أنه لا يوجد تقديم أو تأخير في التوراة אין מוקדם ומאוחר בתורה . ويبدوا أن رأي "إيعازر" يتبع في هذا رأي من سبقه حيث يعتمد في رفضه للتقديم والتأخير في القصص على رأي رأي "شمونيل بر يتسحاق" .^(١) وقد سار الحكماء والمفسرون على نهج رأي "إيعازر" في رفض التقديم والتأخير في المقرأ ، وربما كان خوفهم من قداسة النص هو ما جعلهم يكثر من استخدام مصطلح מקרא מסרם بدلاً من מוקדם ומאוחר ، ذلك أنهم عندما يتعاملون مع إحدى الفقرات المقرائية التي يلبس فهمها لوجود تقديم وتأخير بها يأخذوا بقاعدة סרם מקרא ודרשהו أو قاعدة סרום לשם פשט . حسبما ورد في "المدارش" حول ما ورد في (خر ٢٠/١٦) וירום תולעים ויבאש ، فنصوا على أن هذه العبارة מקרא מסורם باعتبار أن الشيء يتعفن وينت أولاً ثم تظهر به الديدان بعد ذلك . وكذلك في (أيوب ١٠/١٤) גבר ימות ויחלש ، فیری "دافيد قمحي"^(٢) جرياً على هذه القاعدة أن الأصل ויחלש וימות ، باعتبار أن الضعف سابق على الموت . وقد أكثر رأي "يوشيا" تلميذ رأي "يشمعيل" من استخدام هذه القاعدة وخاصة بالنسبة لتقديم بعض الأسماء على بعض كما في (عد ٦/٩) לפני משה ולפני אהרן فيتم تقديم اسم אהרן باعتباره الأكبر . وكذلك في (عد ٢٧/٢) ، (٣٣/١٥) ، اعتماداً على القول بأن ما ورد في المقرأ وفقاً لترتيب وقوعه في الحقيقة هو أمر لا يلائم كافة مواضع المقرأ .^(٣)

(١) מרדכי מרגליות : מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה ، ספר בראשית ، הוצאת

מוסד הרב קוק ، ירושלים ، תשכ"ז ، עמ' 38 .

(٢) دافيد قمحي : (١١٦٠ - ١٢٣٥) من كبار النحاة العبريين ، كما يعد أعظم مفسر في عصره . تنقل بين بروفانس ونربونا ، وكان واسع الثقافة مجيد لعدد من اللغات . أهم مؤلفاته بعد التفسير كتاب המכלול "الجامع" والقسم الأول منه في قواعد اللغة ، وأما القسم الثاني فهو معجم للغة العبرية عرف باسم ס' השרשים . وقد بدأ تفسيره بسفر أخبار الأيام ، ثم سفر التكوين وأسفار الأنبياء ، والمزامير والأمثال . وهو يسير على نهج "ابن عزرا" ، وإن كان منهجه هو التفسير بالظاهر . انظر سليم شعشوع : العصر السذمي ، دار المشرق ، شفا عمرو ، ١٩٩٠ ، ط ٢ ، ص ١٢١ ، ١٢٢ . האנציק' העברית כ' 29 ، עמ' 811 : 813 .

(٣) עזרא ציון-מלמד : מפרשי המקרא - דרכיהם ושיטותיהם ، הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס ،

האוני - ברסיטה העברית ، ירושלים ، תשל"ח ، מהדורה שניה ، כרך א' ، עמ' 66 . יצחק

אבנירי : היכל רש"י ، הוצאת המחבר ، תל אביב ، 1956 ، כרך 3 ، עמ' צז ، צח . יד

הלשון ، אוצר לשוני ، הוצאת יזרעאל ، תל אביב ، מהדורת דבר ، 1964 . עמ' 320 .

كما أكثر الحكماء من الاعتماد على هذا المنهج **מקרא ממסד** فيما يتصل بتقديم القصص - خلافاً لما كان عليه رابي "إليعازر" وسابقوه - ومن أشهر هذه النماذج أن قصة العجل تسبق الأمر ببناء المسكن **המזבח** ، كما أن تدشين المسكن كان سابقاً على تعداد بني إسرائيل (عد ١/١) . بل بلغ الأمر حد الانقسام حول مكان القصة ، وهل هي في مكانها الصحيح أم لا ، مثلما حدث بين رابي "إهو" ورابي "يوحنا" (تك رابا ٣/٧٠) حول نذر يعقوب هل كان سابقاً على وعد الرب له ، أم تالياً عليه ؟^(١)

ولعل هذا الإفراط في استخدام هذه القاعدة هو ما دفع بعض المحدثين للتحذير عند التعامل مع بعض المواضع التي تتضمن تقديماً أو تأخيراً في المقرأ . كما نصر على أن القول بعدم وجود تقديم أو تأخير في المقرأ في إطار القصص هو الأساس ، وأما في إطار الجملة فيمكن وروده .^(٢) بيد أن هذا الرأي ليس من الدقة على مستوى المنطق واللغة ، فاللغة العبرية من اللغات السامية التي فقدت الإعراب ولم يعد بها منه سوى بقايا ، وهو ما يؤكد أن التقديم والتأخير موجود في هذه اللغة وأن بنيتها لا تختلف كثيراً عن غيرها من اللغات السامية في احتمالها لهذا النوع البلاغي . ومن ناحية أخرى فإن القول بعدم وجود تقديم وتأخير في القصص مرجعه محاولة هؤلاء المفسرين الابتعاد بالمقرأ عن الطعن فيها بالقول بوجود تناقضات منطقية داخلها أو بعدم ترتيبها بشكل سليم ، ومن ثم فالأصوب هنا ما سار عليه الحكماء من الاتساع في تطبيق مثل هذه القاعدة دون مراعاة إلا للسياق التاريخي والمنطقي إن جاز لنا هذا التعبير .

ولعل "ابن جناح"^(٣) هو أول من كانت له شجاعة استخدام المصطلح المباشر للإشارة للظاهرة وهو **מקדם ומאוחר** ، وتطبيقه على المقرأ في العصر الوسيط إذ يقول : "اعلم أن التقديم والتأخير في أقوالهم كثير ، وذلك كما في (خر ٢٢/٨) ، (مزامير ١٣٨/٧) (על אף אויבי תשלח ידך على عقب أعدائي تمد يدك) فالأصل : **אף תשלח על אויבי** ."^(٤) ويبدو أن ما شجع "ابن جناح" على هذا الأمر تأثره باللغة العربية من جهة ، مع تقارب المصطلحين صوتياً ودلالياً ، ومن جهة أخرى رغبته في توسيع استخدام المصطلح ليعم ظواهر اللغة دون الاختصار

(١) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך ٣ ، עמ' צח .

(٢) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך ٣ ، עמ' צז . וגם : יד הלשון ، עמ' 319 .

(٣) أبو الوليد مروان بن جناح : (٩٩٠ - ١٠٥٥) تقريباً ، وهو من أكبر علماء اللغة والنحو العبري والتفسير في الأندلس ، ولد في قرطبة وتوفي في سرقسطة . من مؤلفاته كتاب "المستلحق" ، رسالة "التبيين" ، كتاب "التقيح" والجزء الأول منه هو كتاب "اللمع" ، والثاني وهو كتاب "الأصول" . يهتم في تفسيره للمقرأ بالنواحي اللغوية . انظر عبد الرازق أحمد قنديل : ص ٢١٥ : ٢٢١ . سليم شعشوع : ص ١٢٢ ، ١٣٣ .

(٤) רבי יונה אבן גנאח : ספר הרקמה ، תרגום ר' יהודה אבן תבון ، המוציא מיכאל וילנסקי ، הוצאת האקדמיה ללשון העברית ، ירושלים ، תשכ"ד ، מהדורה שנייה ، כרך ראשון ، עמ' שנט .

على المقرأ - بالرغم من أن شواهد كانت شواهد مقرائية - فهو يتعامل مع مصطلح بلاغي لا مصطلح تفسيري فقهي .

في حين نجد "راشي" ^(١) يميل لاستخدام المصطلح الأول **מקרא מסורס** ، ودافعه في تعديل بعض الجمل أو الفقرات إنما مرجعه خشية سوء الفهم ، كما في (تك ١٧/٣٩) (**בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי** دخل إلي العبد العبراني الذي جئت به إلينا ليداعبني) ، فهو هنا يخشى أن يفهم الأمر وكأن الزوج قد جلب هذا العبد ليداعب زوجته ، فجعل الترتيب **בא אלי לצחק בי העבד העברי אשר הבאת** . وكذلك (عد ٣٣/٢٢) (**גם אתכה הרגתי** لكنت الآن قد قتلتك) فالأصل **הרגתי אותך** ؛ أي أن المراد ليس مجرد ملاحقتي لك فقط ، بل الرغبة في القتل أيضا . وكذلك (صمو^١ ٣٤/١٥) ، (خر ٢٠/١٦) ، (لا ١٥/١) . ^(٢) ومما يؤكد أن خشية "راشي" من سوء الفهم هي الدافع الرئيسي له لاستخدام هذه القاعدة أنه في (تك ١٢/١٤) (**ויקח את לוט ואת רכושו בן אחי אברהם** وأخذوا لوطاً ابن أخي إبراهيم وأملأكه) ، فهو لا يعلق على هذه الفقرة لعلمه أنه لن يُساء فهمها . وكذلك فعل في (تك ١٧/١٢) (لا ٢/١) . ^(٣) بل إنه في بعض الأحيان يغيّر من ترتيب الكلمات في الجملة دون ذكر مصطلح ما وذلك كما في (تك ٥/٤٠) (**ויחלמו חלום שניהם** وحلم كلاهما حلماً) ، فالأصل **ויחלמו שניהם חלום** ، وذلك بحسب الظاهر لديه وكذلك في (تك ٥٧/٤١) . ^(٤)

قد سار "شمونيل بن مائير" ^(٥) على نهج "راشي" في عدم استخدام المصطلح عند التعامل مع هذه الظاهرة ، إذ نجده يُعدّل من ترتيب أجزاء الجملة في الفقرات في صمت ، كما في (تك ١١/٥٠) (**וירא יושב הארץ הכנעני** فلما رأى أهل البلاد الكنعانيون) ، فالمفروض أن

(١) راشي : هو الحاخام شلومو يتسحاق (١٠٤٠ - ١١٠٥) تقريباً . من أعظم مفسري التلمود ومن أهم مفسري المقرأ في العصر الوسيط . ولد في ترويز بشمال فرنسا وتوفي في نفس المدينة . واشتهر بالاسم المختصر "راشي" والمأخوذ من الأحرف الأولى لاسمه الكامل . وهو زعيم الطوائف اليهودية في شمال فرنسا . وقد فسر التوراة كاملة ، وعدد من أسفار الأنبياء وإن كان ثمة خلاف حول تفسيره لأسفار عزرا ونحميا وأخبار الأيام وأيوب وبعض أجزاء حزقيال . وله كتاب "الفردوس" حول تفسير بعض الأحكام الدينية . وكتاب "المحظور والمباح" حول أحكام الطلاق ، و"سدر راشي" وهو شرح تعليق لبعض الأحكام الشرعية . انظر عبد الرازق أحمد قنديل : ص ٢٦٧ وما بعدها . **האנציק' העברית כ' 31** ، **עמ' 992 : 999** .

(٢) **עזרא ציון-מלמד : כרך א' עמ' 429** . **יצחק אבניר : היכל רש"י** ، כרך 4 ، **עמ' שמד** .

(٣) **יצחק אבניר : היכל רש"י** ، **שם** . **וגם : יד הלשון** ، **עמ' 319 ، 320** .

(٤) **עזרא ציון-מלמד : 429** .

(٥) **شمونيل بن مائير (١٠٨٥ - ١١٧٤)** هو ابن مائير بن شمونيل ، وهو حفيد راشي وقد تتلمذ علي يديه ، حيث اقتفى أثر جده في حياته ، وكان له منهجه في التفسير الذي يقوم على منهج التفسير بالظاهر ، إلا أنه قد يلبأ في أحيان نادرة إلى التأويل . وقد قام بعد موت جده بقيادة مدرسته ، وإكمال ما هو ناقص من تفاسير جده ، خاصة وأن معظم مخطوطات راشي كانت في متناول يده . انظر عبد الرازق أحمد قنديل : ص ٢٨٠، ٢٨١ .

تكون וירא הכנעני שהוא יושב הארץ ההיא . وكذلك في (خر ٣/٧) (ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו וسمعت صراخهم من أجل مسخريهم) ، فالمفروض أن تكون ואת צעקתם שצועקים מפני נוגשים . وكذلك (تث ١٢/٢٩) ، (لا ٤/٢٢) ، (أستير ٨/٦).^(١)

أما "أبراهام بن عزرا" ^(٢) فنجدته يسير على طريقتين ، الأولى لا يستخدم مصطلحاً معيناً عندما يتعامل مع ترتيب أجزاء الجمل داخل الفقرات ، فمثلاً (تك ٢٥/٢٥) (כלו כאדרת שער كله كفروة شعر) . فيقول إن لفظ אדרת لم يرد مضافاً ، ولذا فالعنى هو כלו שער כאדרת . في حين يرى آخرون أن الترتيب الوارد في الفقرة هو الصحيح دون تعديل . وكذلك في (خر ١٤/٣٠) (וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים ونظر إسرائيل المصريين أمواتاً علي شاطئ البحر) . فالأصل في ظنه שהיו ישראל על שפת הים ויראו את מצרים מת כאשר טבע . كما أنه يكثر من تعديل ترتيب جملة الصلة داخل الفقرة ، كما في (تث ٦/٣) ، (عاموس ٩/١٢).^(٣)

أما الطريقة الأخرى لديه فيستخدم فيها مصطلح מוקדם ומאוחר ، حيث يرى ضرورة عكس ترتيب الفقرات والقصص ، فمثلاً قصة לך לך الواردة في (تك ١٢/١) يرى أنها تسبق فقرة ויקח תרח الواردة في (تك ١١/٣٢) باعتبار أن "تارح" مات بعدما بلغ "إسحاق" الخامسة والثلاثين من عمره . ونفس الأمر في (تث ١٠/٧ ، ٨) ، (خر ١١/٩ - ٩) . بل إنه يرى أن الاعتماد على قاعدة التقديم والتأخير مفيد في فهم ما هو مراد بدقة دون لبس أو سوء فهم ، كما في (أيوب ١٤/١٠) ، بل ويرى أن ثمة فقرات متباعدة تترايط معاً فيرى أن (خر ٤/٢٠) (ויקח משה את אשתו فأخذ موسى امرأته) ، من الجدير أن ترتبط مع (خر ٤/٢٤) (ויחי בדרך במלון وحدث في الطريق في الملل) . وكذلك الحال بين (تك ٤٨/١٢) ، (تك ٤٨/٧).^(٤)

ومع هذا فإن "ابن عزرا" يعارض فكرة التقديم والتأخير أحياناً في بعض الفقرات مفسراً إياها بحسب الظاهر ، كما في (لا ١٤/٣) ، (خر ١٣/٨) ، (مزامير ٤/٨) ، (مزامير ٤/١٠٦) فهو لا يرغب في تعميم هذا المبدأ دون مراعاة للسياق ومدى سهولة الفهم في كل حالة.^(٥)

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך א' עמ' 469 .

(٢) أبراهام بن عزرا : (١٠٩٢ طليطلة - ١١٦٤) تقريباً ، شاعر ونحوي ومفسر للمقرا . هو أول من أدرك بصورة علمية مشاكل النقد الأدبي للتوراة في تفسيره ، وقد جمع في تفسيره بين منهج القدامى وبين المنهج العلمي النقدي للتوراة . وقد ترجم الكثير من الأعمال العربية إلى العبرية ، وقد ضاع عدد من أعماله مثل تفسيره للأنبياء الأول . وله التفسير الموجز على المجلات الخمسة ، كما له عدد من المؤلفات في النحو . انظر عبد الرازق أحمد قنديل : ص ٢٣٤ وما بعدها . سليم شعشوع : ص ٧٧ وما بعدها . האנציק' העברית כ' 1 ، עמ' 210 : 215 .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 573 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 539 : 544 ، 573 .

(٥) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 574 ، 575 .

أما "دافيد قمحي" فيستخدم مصطلح **מוקדם ומאוחר** للإشارة إلى التقديم والتأخير في الفقرة الواحدة ، أو في ترتيب أجزاء الجملة ، وكذلك عند الإشارة للتقديم والتأخير في القصص ، وذلك كما في (يشو ٨/١) ، (مل' ١١/٢٦) ، (إرميا ٤٠/١) ، (قضا ٢١/٤) . ثم نجد أنه يستخدم مصطلحاً آخر هو **מקרא הפוך** للإشارة إلى نفس الظاهرة ، ونجده يتفق أحياناً مع رأي "ابن عزرا" في تفسير بعض الفقرات ، وأحياناً ما يختلف معه . فمن ذلك (هوشع ١٤/٣) (כל תשא לוון - ارفع كل إثم) فيرى أن الأصل **כל לוון תשא** . وذلك خلافاً لرأي "ابن عزرا" الذي فسر هذه الفقرة حسب الظاهر دون تقديم أو تأخير . وكذلك (مل' ٩/٣٠) (ותשמ בפוך לעיניה כחלת בלאثم עניה) ، فالأصل **ותשמ פוך בעיניה** . وكذلك (صمو' ٣/٣) ، (عاموس ١٢/٩).^(١)

في حين يستخدم "موشيه بن نحمان"^(٢) مصطلح **מוקדם ומאוחר** ، نجده يعترض على قول الحكماء بوجود تقديم وتأخير في المقرأ ، إذ يرى أن كل ما ورد في التوراة ورد بحسب ترتيبه وذلك عند تعليقه على (لا ١/١٦) . فلا تقديم أو تأخير فيها . وفي نفس الوقت نجده يتعامل مع بعض الفقرات بأسلوب التقديم والتأخير ، وذلك سواء بشكل صريح باستخدام المصطلح ، أو بشكل ضمني دون ذكر للمصطلح ، من ذلك (تك ٣٩/١٧) **בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי** تقديره في رأيه **העבד העברי אשר הבאת לנו בא אלי לצחק بي** . وكذلك (تك ٤١/٥٧) **באו מצרימה לשבור מיוסף وجاءت كل الأرض إلى مصر إلى يوسف لتشتري** . فالتقدير **באו מצרימה אל יוסף לשבור** . وكذلك (عد ١/٢٠) ، (ث ٣/٩) ، (خر ١٥/١٢) .

وربما كان قوله بعدم وجود تقديم أو تأخير في المقرأ قائم في إطار القصص ، بينما في إطار أجزاء الجملة يختلف الأمر ، ولعله في هذا يرد على توسعة "أبراهام بن عزرا" في استخدام هذا المصطلح.^(٣)

أما المحدثون فنجد "أفيري" يستخدم مصطلح **מוקדם ומאוחר** حيث يشير إلى أن هناك العديد من المواضع التي تشتمل على التقديم والتأخير نحو **אביה מקבל את גטה בלבד** . والأصل **אביה בלבד מקבל את גטה** .^(٤)

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 835 ועוד .

(٢) מושיה בן נחמן (١١٩٤ جيرونا - ١٢٧٠ عكا) حاخام وأديب وشاعر ، وفيلسوف وقبالي ومفسر للمقرأ . من عظماء اليهود في العصر الوسيط ، يعرف اختصاراً باسم **רמב"ן** ، كما كان رئيس الطائفة اليهودية في قطلونيا . وهو من مفسري التلمود حيث وصلنا تفسيره لعدد من فصول المشنا وهي تمثل قمة الإبداع التفسيري في أسبانيا . وقد كتب تفسير التوراة في أسبانيا ، وبعد هجرته إلى فلسطين قام بتنقيحه . ويعد ابن نحمان الأب الروحي لفكر القبالة . انظر **האנציק' העברית כ' 24** ، عמ' 565 : 570 .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 939 ، 959 ، 960 .

(٤) יצחק אבירי : יד הלשון ، עמ' 320 . משה לויאן : כללי המקרא בתורת הפרשנות ، הוצאת בקאל תחכמוני ، ירושלים ، תשל"ה ، כרך ראשון ، עמ' 25 ، 26 .

אما "עזרא תסיון מלמיד" فنجده يستخدم مصطلح **מקדמ ומאחר** فيما يتعلق بالتوراة وهو يقصد بهذا المصطلح التقديم في أجزاء القصة ، أو الأصحاحات ، أو الأحداث . أما مصطلح **מקרא מסורס** فيعني لديه ترتيب أجزاء الجملة .^(١)

في حين نجد أن "موشيه لفيتين" يستخدم مصطلحاً آخر وهو **שנוי או החלפת מקום תיבה או צרוף בפסוק** .^(٢)

ويبدو أن الأشيع في الاستخدام بدءاً من العصر الوسيط فصاعداً هو مصطلح **מקדמ ומאחר** إذ هو مصطلح أشمل في دلالة على الظاهرة في مختلف النصوص ، إذ هو مصطلح بلاغي أكثر من مصطلح **מקרא מסורס** ذي الصفة الدينية ، حيث إنه مرتبط بفقرات المقرأ بصفة خاصة ، ومن ثم فهو ليس مصطلحاً بلاغياً عاماً . ولعل للعرب أثر كبير في شيوع مصطلح **מקדמ ומאחר** منذ عهد "ابن جناح" وحتى الآن ، مع عموم دلالة على مختلف أنواع التقديم والتأخير سواء في الجملة أو بين الفقرات أو بين القصص .

أسباب التقديم والتأخير في العبرية :

تعدد أسباب التقديم والتأخير في العبرية كما هو الحال في العربية ، وقد تكون بعضها أسباباً مشتركة بين اللغتين فمن ذلك :

(١) إبراز العنصر المقدم : أي الإظهار والتمكين للجزء الأساسي من الجملة في نفس المتلقي خلافاً للجزء الثانوي منها ، وذلك تحقيقاً لرغبات خاصة تتعلق بالمرسل وبما يقوله ، وقد يكون هذا الإبراز عاكساً لأسلوب شخصي للمرسل . ويحسن هذا الإبراز في مواضع الاستفهام وجوابه ، والنفي والإنكار ، وفي كل أمر يدل على نقيض ما سبق ذكره من أمور من ذلك قولنا : **אהוד חכם ، אהוד הסתלק ולא חזר** . ففي حالة الإظهار والإبراز يكون تغير الترتيب كما يلي : **חכם אהוד ، הסתלק ולא חזר אהוד (הסתלק אהוד ולא חזר)** .^(٣) فالتركيز هنا على كون الحكيم هو إيهود وليس أحداً غيره ، وكون الأفعال تتعلق به ، جذباً للانتباه إليها لا إلى غيرها من الأفعال . وهو ما يشير في جزء من دلالة لدلالة القصر أو الاختصاص كما هو الحال في العربية .

(٢) التأكيد : يتم استخدام التقديم كأحد وسائل التوكيد ، نظراً للارتباط الشديد بينهما ، حتى صار التوكيد هو الهدف الرئيسي للتقديم حسبما ذكر غالبية الباحثين . من ذلك قول ملكة

(١) عזרא ציון-מלמד : כרך א' ، עמ' 429 .

(٢) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 65 .

(٣) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، הוצאת דביר ، תל אביב ، 1971 ، כרך שני ، עמ' 785 . יצחק צדקה : תחביר העברית בימינו ، הוצאת קרית ספר ، ירושלים ، 1981 ، עמ' 322 ، 323 . מאיה פרוכטמן : לשונה של ספרות - עיוני סגנון ותחביר בספרות העברית ، הוצאת ד. רכס ، 1990 ، עמ' 73 .

סבא לסלימאן (מל' 6/10) (אמת [היה] הדבר אשר שמעתי בארצי על דבריך ועל חכמתך صحيحاً كان الخبر الذي سمعته في أرضي عن أمورك وعن حكمتك). ثم في (أخبار ثمان 5/9) (אמת [היה] הדבר אשר שמעתי בארצי על דבריך) فالتأكيد هنا منصب على الكلمة الأساسية في الجملة وهي لفظ אמת والتي تصدرت الجملة في الحالتين. ومن ثم فهي مؤكدة أكثر من غيرها من أجزاء الجملة. ويمكننا التعرف على هذه الكلمة الأساسية في الجملة من خلال حذف باقي أجزاء الجملة دون هذه الكلمة مع أدائها للمعنى المستفاد من الجملة كلها. وكذلك من خلال السؤال والجواب كما في (قضا 20/4) (היש פה איש ואמרת אין אהא رجل أنك تقولين لا). وفي (تك 5/29) (הידעתם את לבן בן נחור? ויאמרו ידענו هل تعرفون لابان بن ناحور. فقالوا نعرفه). ذلك أن لفظ الجواب في المقرأ يكشف عن الكلمة الأساسية في الجملة، كما يمكن معرفتها عن طريق القسم بأنواعه كما في (يشو 22/24) (עדים אתם בכם... ויאמרו עדים אתם שהוד עלי أنفسکم... فقالوا نحن שהוד).⁽¹⁾ ويكثر الميل للمزيد من التأكيد في إطار ما يعرف في الشعر بالتقابل المتصالب תקבולת כיאסטיית وهو أحد أنواع التقابل الشعري، وفيه يتم تكرار نفس المفهوم أو الفكرة مع مغايرة الترتيب في الجملتين أو في الشطرتين الشعريتين. ففي الشق الأول أو الجملة الأولى يكون الترتيب א (בזשא) - ב (בשוא)، ثم يتحول هذا الترتيب في الشق الثاني إلى ב - א، كما في (مزامير 5/116) (חבון ה' וצדיק [ב-א] <--- אלהינו מרחם [א-ב] الرب حنان وصديق وإلهنا رحيم). وكما في (مزامير 2/19) (השמים מספרים כבוד אל [א - ב - ג] ומעשה ידיו מגיד הרקיע [ג - ב - א] السموات تحدث بمجد الله. والفلك يخبر بعمل يديه). حيث إن هذا النمط من التركيب إذا بدأت جملة الأولى بالاسم فإن الجملة الثانية ستختتم بالاسم، كذلك الحال إذا بدأت الجملة الأولى بالفعل فستنتهي بالفعل. والجملة في كل حالة من الحالتين تؤكد من خلال التقديم عبر التكرار على مفهوم واحد وهو أوصاف الرب في النموذج الأول، وفضل الرب وعظمته في النموذج الثاني.⁽²⁾

(3) التنويع منعاً للرتابة والملل: فيتم كسر الرتابة من خلال العدول عن النمط التقليدي في الترتيب. ويلعب التقديم دوراً مهماً في هذا الاتجاه حتى إنه يعد من الوسائل الأسلوبية

(1) אליעזר רובינשטיין: המשפט השמני - עיונים בתחביר ימינו, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשכ"ט, עמ' 57, 58. אבא בנדויד: כרך שני, עמ' 586, 785. מרדכי בן - אשר: התגבשות הדקדוק הנורמטיבי בעברית החדשה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשכ"ט, עמ' 56.

(2) מ.צ. סגל: מבוא המקרא, הוצאת קרית ספר, ירושלים, 1977, הדפסה מס' 9, ספר ראשון, עמ' 58. מנשה דובשני: מבוא כללי למקרא, הוצאת ספרים יבנה, תל אביב, 1983, מהדורה שנייה, הדפסה שמינית, עמ' 126.

الرئيسية في إدخال التنويع وجذب انتباه القارئ، أو المتلقي عامة للجزء المقدم وذلك سواء في الكتابة أو في الحديث ، مع الأخذ بعين الاعتبار أن لغة الحديث يلعب فيها التنويع لنبرة الصوت دوراً بارزاً للقيام بهذه المهمة لدى المرسل . وقد أشار بعض الباحثين إلى أنه يجب النظر للتقابل المتصالب **תקבולת כיאסטיית** ودور التقديم والتأخير فيه - وفي إطار الشعر على الأقل - على أنه تلاعب بلاغي غايته منع الرقابة في توالي الجمل المترادفة في مضمونها والمتشابهة في بنيتها ، حيث يكون لتغير النمط المعتاد قوة تأثيرية كبرى على المتلقي وذلك كما في (أيوب ٢٩/٥) ، (٢٥/٥) (إشع ٥/٧ ، ٢١) .^(١)

(٤) الاهتمام بالأمر : فالإنسان عندما يتحدث عن أمر ما ذي أهمية لديه ، فإنه يقدمه إلى صدارة الجملة ، وذلك إما لرغبة في حصول ما يسر منه ، أو لرهبة منه ، من ذلك ما ورد في (تك ٤٢ / ١٣) **(הנה הקטן את אבינו היום והאחד איננו هو ذا الصغير عند أبينا اليوم والواحد مفقود)** ، ثم في (تك ٤٢ / ٣٢) **(האחד איננו והקטן את אבינו היום)** . ففي الحالتين حدث تغاير في التركيب لجملة **האחד איננו** حيث إنه في المرة الأولى كان كلامهم مع يوسف ، وكان مقصدهم الإشعار بأن هذا المفقود قد يعود يوماً ما ، فهم في حالة ترقب وانتظار أملاً في العثور عليه . ولكن في الحالة الثانية وعندما كان الكلام مع أبيهم يعقوب أرادوا التوكيد على أن يوسف لا وجود له ، فتم التقديم ليدلوا بهذا على أن هذا المفقود قد مات أو افترسه الذئب حسبما ذكروا له من قبل . وكأنهم يذكرونه بالحقيقة التي يعرفها ، فكذبوا عليه خوفاً من أن يثور في نفس أبيهم الشك في روايتهم له ما حدث ليوسف ؛ فلذلك كان التقديم للاهتمام بالمقدم والتأكيد لأمر يتعلق به .^(٢) وقد يكون الاهتمام بالمقدم دافعه الخوف على المتحدث نفسه ممن يخاطبه كما في (تك ٢٤ / ٢٢ ، ٢٣) **(ויהי כאשר כלו הגמלים לשתות ויקח האיש בزم זהב ... ויאמר בת מי את הגידי בא לי وحدث عندما فرغت الجمال من الشرب أن الرجل أخذ خزامة ذهب... وقال بنت من أنت)** ، ثم ذكر في (تك ٢٤ / ٤٧) صيغة أخرى هي **(שאלתי בת מי את ואחר כך שמתי את התכשיטים עליה)** . ففي الحالة الأولى وضع "إيعازر" الحلبي في يد "رفقا" في البداية ، ثم سألها بعد ذلك عن نسبها ومزها ، وذلك بشكل تلقائي نتيجة لاندهاشه من تحقيق الرب لدعائه وانفعاله بهذا . لكنه حينما وصل إلى بيتها وأمام أهلها عمد إلى تغيير ترتيب الجملة - خوفاً على نفسه من أن يبطش به أبوها أو أخوها - فقدم ذكر السؤال على إعطاء الحلبي للفتاة ، إدراكاً منه لأهمية الأمر

(١) رפאל ספן : היחוד התחבירי של לשון השירה המקראית בתקופה הקלאסית ، הוצאת קרית-ספר ، ירושלים ، 1981 ، עמ' 124 ، 125 ועוד . יצחק צדקה : עמ' 322 . משה גושן - גוטשטיין : הלשון העברית והלשונות השמיות - קווים למבוא ، הוצאת דביר ، תל אביב ، תשכ"ה ، עמ' 15 . מרדכי בן - אשר : עמ' 56 .
(٢) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 66 .

وخطورته لو ذكره بالصيغة الأولى كما حدث في الواقع ؛ ^(١) خشية أن يظن به أهل الفتاة السوء ، فاهتم بأن ينفي هذا الظن عنه ويعلن التزامه بقيم وعادات أهل البادية .

(٥) الوضوح وأمن سوء الفهم : فلا يتم التقديم والتأخير في العبرية خاصة بعد فقدان الإعراب منها ، إلا عند أمن حدوث اللبس أو سوء الفهم ، كما في (مزامير ٤/١٠٦) (לל הרים יעמזדו מים فوق الجبال تقف المياه) ، فالأصل فيها לל מים יעמזדו הרים . وكما في (مل^٢ ٩/٣٠) (ותשם בפוך עיניה כחלת בלאغد עניה) فالأصل فيه : ותשם הפוך בעיניה وذلك حسبما ورد في (إرميا ٤/٣٠) ، (خر ٧/٢٨) ، (إشع ٢/١١) ^(٢).

(٦) الوزن والإيقاع : يضيف التقديم والتأخير جمالاً بارزاً في الشعر مما يؤدي لتبنيه المتلقي دائماً لما في الجمل من انحرافات عن القاعدة المفترضة في اللغة . إلا أن التقديم قد يخضع لعنصر الإيقاع والوزن بمعنى أن يتم تأخير أحد الأجزاء لمراعاة النبر إذا كان الإيقاع نبري أو لمراعاة القافية... إلخ ، كما في (تك ١٢/٣) (ואברכה מברכך ומקללך אאור وأبارك مبارکک ولاعنک ألعنه) . وكما في (حزقيا ١/١٣) ، (إرميا ٤/٢٩) ، (أيوب ٣/٢٠) ، (مزامير ٩/٢٦) (אל תאסף עם חטאים נפשי ועם אנשי דמים... חיי לא تجمع مع الخطاة نفسي ولا مع رجال الدماء... حياتي) ، فحدث هنا ما يُعرف بالتوازي أو التقابل المتصالب لإضفاء مزيد من الجمال الشعري وخلق تأكيد وإبراز زائد على الفكرة ^(٣).

تلك هي أسباب التقديم والتأخير في العبرية وهي تتشابه في جزء كبير منها مع أسباب التقديم والتأخير في العربية فمن ذلك الاهتمام ، والتأكيد باعتبار الخاطر ملتفتاً إليه والهمة معقودة به ، والخوف من الإخلال بالمعنى والتناسب ، ولعل طبيعة اللغتين واشتراك البيئة السامية بينهما هو ما أدى إلى هذا التشابه في هذه الجزئية وفي غيرها من الجزئيات الأخرى .

أقسام التقديم والتأخير في العبرية :

لم يسهب باحثو العبرية في الحديث عن أقسام التقديم والتأخير خلافاً للبلاغيين العرب . ولذلك فيمكننا أن نقسم التقديم والتأخير جرياً على ما قام به البلاغيون العرب كما يلي :

(١) שם .

(٢) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שנב ، שנו . יצחק צדקה : עמ' 322 .

(٣) אבא בנדויד : כיצד סדר נושא ונשוא ، לשוננו לעם ، הוצאת המזכירות המדעית של האקדמיה ללשון העברית ، ירושלים ، העורך ע. איתן ומ. מדין ، תשי"ח ، מחזור ט' ، קונטרס צ' ، עמ' 153 . מ.צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 58 . ש. ל. גורדון : כתובים עם באור חדש ، תהלים ، הוצאת ש. ל. גורדון ، תל אביב ، תש"ה ، ספר ראשון (א' - מא') ، עמ' xxix .

أولاً : تقديم على نية التأخير : فمع اعتقاد غالبية نحاة اللغة العبرية أن ترتيب الجملة يلزم غطا معينا وهو (مسند إليه - مسند - أجزاء ثانوية) . نجد آخرين يرون وجوب هذا النمط ، مع إمكان الخروج عنه ، حتى وإن كان هذا على مستوى الجملة الفعلية بصفة خاصة . إلا أن الجميع يتفقون على إمكانية حدوث تغييرات في بنية الجملة مرجعها التأكيد ، أو غيره من الأغراض مع ثبات حكم الجزء المقدم على ما كان عليه قبل التقديم .^(١) فمن ذلك :

(١) تقديم المضاف إليه على المضاف : كما في (تك ٤٢ / ٣٥) (והנה איש צרור כספו בשקו إذا صرة فضة كل واحد في عدله) ، فالتقدير והנה צרור כסף איש בשקו.^(٢)

(٢) تقديم ما يقوم مقام الجار على المضاف إليه : كما في (عد ١١ / ٢٥) (ויהי כנוח עליהם הרוח فلما حلت عليهم الروح) ، فالتقدير ויהי כנוח הרוח עליהם ، باعتبار عدم الفصل بين المضاف والمضاف إليه .^(٣) إلا أن "يسحاق أفنيري" يعترض في كتابه "הלשון" على هذا التقدير ، حيث يرى أن ترتيب الجملة هنا سليم لا يحتاج لتعديل ، إلا أنه يرى أن تقدير تعديل أو عدم تقديره كلاهما سواء وكلاهما صحيح .^(٤)

(٣) تقديم المفعول على الفعل والفاعل : كما في (صمو' ١ / ١٥) (ויאמר שמואל ... אותי שלח יהוה وقال (صموئيل) ... إياي أرسل الرب) ، وكما في (تك ٣٧ / ٤) (כי אותו אהב אביהם أن أباهم أحبه أكثر من ...) ، وكذلك (تك ٣٠ / ٤٠) ، (مل' ١٩ / ٢٣).^(٥)

(٤) تقديم المفعول على الفعل المتصرف : كما في (تك ٣ / ١٠ / ١٤) (ויאמר את קולך שמעתי فقال سمعت صوتك) ، (ועפר תאכל وتראבא תאכלين) فالتقدير في الحالتين ויאמר שמעתי את קולך ، ותאכל עפר . وكذلك (خر ٨ / ٢٣) ، (مل' ٨ / ٢٢).^(٦)

(٥) تقديم المفعول على الفاعل فيكون الترتيب : (فعل - مفعول - فاعل) : كما في (تك ٧ / ٢١) (היניקה בנים שרה سارة ترضع بنين) ، (عد ٥ / ٢٣) (وكتب את האלות האלה הכהן בספר ويكتب הכاهן هذه اللعنات في الكتاب) ، وكذلك (صمو' ١٦ / ٢٤) (וישלח ידו המלאך وبسط الملاك يده) .^(٧) فالتقدير היניקה שרה

(١) מרדכי בן - אשר : עמ' 56 .

(٢) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שס .

(٣) שם .

(٤) יצחק אבניר : יד הלשון ، עמ' 613 .

(5) Gesenius : Hebrew Grammar , E. Kautzsch , Oxford , Second Edition , 1964 , p 456 .

Gesenius : Hebrew Grammar , ibid .

(٦) רבי יונה אבן גנאח : שם .

Gesenius : p 456 , 457

(٧) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שסא .

בנים , וכתב הכהן את האלות האלה בספר , וישלח המלאך ידו .
وكذلك (قضا ٨/٧) , (يشو ١١/٩) .

(6) تقديم الفاعل ثم المفعول على الفعل , كما في (إشع ١٧/٣) (ויהוה פתהן יערה
ויערִי־לְרֵב עֲוֹרֶתִי) , ופי (הושע ١١/١٢) (ואנכי חזון הרביתי וכִּרְתִּי
הַרְוִי) , ופי (إشع ١١/٢٦) (אף אש צריך תאכלם ותאכלהם נאר אַדְאִיִּךְ) .
فالتقدير يهوه את פתהן , ואנכי הרביתי חזון , אף צריך תאכלם
אש .⁽¹⁾

(7) تقديم المفعول على الفاعل والفعل , كما في (مل ١٣/٥) (דבר גדול הנביא דבר
אליך קאל לך הנבי אמרא עֲזִימָא) , (إشع ١٧/٥) (וחרבות מחים גרים יאכלו
וחרב־הַסָּמָן תֹּאכְלֶהָ הַגִּבְיָא) . وكذلك (أمثال ١٦/١٣) وهذا الترتيب نادر للغاية في
العبرية .⁽²⁾

(8) تقديم الظرف , كما في (تك ٢/٤١) (והנה מן היאור עולות שבע פרות יפות
מראה הוּזָא סִבְעַת בְּקָרֹת טָלְעָה מִן הַנְּהַר חֲסֵנָה הַמִּזְהָר) , فالتقدير והנה שבע פרות
יפות מראה... עולות מן היאור .⁽³⁾ وقد اعترض (يتسحاق أفيري) على ما قدّره
(ابن جناح) هنا , حيث يرى أن الجملة سليمة وربما لا حاجة للتعديل , مع العلم بأن
التعديل ليس بخطأ بل كلاهما صحيح .⁽⁴⁾

(9) تقديم الجمل بعضها على بعض , كما في (صمو ٢٧/٩) (אמור לנער ויעבר לפנינו
ויעבר אתה עמוד כיום ואשמיעך את דבר אלהים قل للغلام أن يعبر قدאמא
פִּעְבֵּר . ואמא אַנְתְּ פִּקֵּף הָאֵן פִּאֲסִמְעֶכָּא קִלָּם אֱלֹהִים) , والتقدير אמור לנער ויעבר לפנינו
ואתה עמוד כיום ואשמיעך את דבר אלהים... ויעבר .⁽⁵⁾

(10) تقديم السبب على النتيجة , كما في (مزمير ٣٧/٣) (שכן ארץ ורעה אמונה
אסכן הארץ וארע האמנה) , فالتقدير رעה אמונה ושכן ארץ , حسبما ورد في
(مزمير ٣٧/٢٧) , ذلك أن رعى الأمانة سبب مقدم على سكن الأرض .⁽⁶⁾

ثانياً : التقديم لا على نية التأخير , بل على أن ينتقل الشيء عن حكمه إلى حكم آخر فيلعب
في الجملة دوراً خلافاً لما كان عليه لو تأخر . فإذا قلنا : שמו ירושלימי , הבירה פריס ,

Gesenius : ibid .

(2) Gesenius : p 457 .

(1) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון , עמ' שנט .

(3) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון , עמ' שס .

(4) יצחק אבנירי : יד הלשון , עמ' 613 .

(5) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון , עמ' שסא .

(6) רבי יונה אבן גנאח : שם .

فهاتان الجملتان ينطبق عليهما وصف الجمل المتطابقة ؛ بمعنى أن العنصر (أ) يساوي العنصر (ب) في وظيفته ؛ أي أن $\text{שמו} = \text{יְרֵמְיָהוּ}$ ، وبالتالي فإن العنصر (ب) يساوي العنصر (أ) . والمراد بالتساوي هنا أي إمكانية قلب ترتيب الجملة دون أن يحدث خلل في وظيفة كل عنصر . فإنا قولنا: שמו יְרֵמְיָהוּ يماثل قولنا: יְרֵמְיָהוּ שמו . ففي الجملة الأولى لفظ שמו مسند إليه، بينما وقع في الجملة الثانية مسنداً . وكذلك الحال بالنسبة للفظ יְרֵמְיָהוּ الذي وقع في الجملة الأولى مسنداً ، بينما وقع في الجملة الثانية مسنداً إليه .^(١)

وما ذهب إليه "مردخاي روزن" يتفق مع ما في اللغة العربية من ناحية ، ويتفق مع روح اللغة العبرية ومرونتها من ناحية أخرى . لكنه يدل على عدم صواب رأي الباحثة "محاسن حسن" إذ تقول : "إن العبرية تميل إلى جعل الجزء المقدم مبتدأ ، والباقي خبراً ، فقولنا : אני הֵרָאשׁוּן مكون من (مبتدأ - خبر) ، وجملة הֵרָאשׁוּן אני مكونة من (خبر - مبتدأ) . وكذلك جملة $\text{הַשָּׁנִי הִיא דְּבִיאָל}$ مكونة من (خبر - مبتدأ) ، وجملة $\text{הִיא דְּבִיאָל הַשָּׁנִי}$ مكونة من (مبتدأ - خبر) فهناك حرية للتقديم والتأخير في حالة تعريف طرفي الجملة ، لكن هذا لا يجعلها تماثل العربية في خروج المقدم عن حكمه إلى حكم جديد ، فهذا غير معلوم في العبرية " .^(٢) فهذا قول مردود في ظل إمكانيات اللغة العبرية ، وفي ظل تساوي طرفي الجملة في حالة التعريف في أن إمكانية أن يشغل أي منهما وظيفة المسند إليه أو المسند بناء على ما يقرره المتكلم ، ما لم يعلل السياق أمراً خلاف ذلك .

ثالثاً : التقديم في موضع والتأخير في آخر : لقد توقف "موشيه بن نحمان" أمام هذه الظاهرة في (تك ١٨/٤٦) ، وذلك فيما يتعلق بترتيب الأسباط في المواضع المختلفة . ف يرى أن النص يسرد إحصاء أبناء "لثية" و"راحيل" معاً في البداية ، كما ورد في (تك ٣٥ / ٢٣ - ٢٦) . أو أن يحصيههم بحسب أعمارهم من الكبير إلى الصغير حسبما ورد ذكرهم في بركة يعقوب ، لكنه عندما أراد في (خر ٢/١ - ٤) إحصاء أعداد النازلين إلى أرض مصر قدام الأكثر عدداً ؛ لذلك تم ذكر راحيل مع السراري، لكنه عاملها باحترام فذكرها بـ אשת יצחק كما في (تك ٣٧ / ٢) .^(٣) كما يتوقف ثانية في (عد ٣٢/١) عندما يذكر "منسي" و"إفرايم" ، إذ يتم تقديم ذكر إفرايم مع نسب يوسف إليه ، كما تقدم ذكره عند الحديث عن الرايات ، فذكر رايته أولاً باعتبارها الابن البكر وكذلك في بركة يعقوب (تك ٤٨ / ١٤) . وذلك باعتبار أن عدد أفراد السبط أكبر من عدد أفراد سبط منسي ، لكنه عاد مرة ثانية عند ذكر الإحصاء الثاني في عربات مؤاب في (عد

(١) مردכי روزن : פרקי לשוננו - ספר לימוד והדרכה، הדפסת מדן - מפעלי פכוס נצרת . עמ' 354 ، 355

(٢) محاسن حسن أحمد : الجملة الاسمية في اللغة العبرية الحديثة ، رسالة ماجستير غير منشورة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٩١ ، ص ١٦٠ ، ١٦٣ وما بعدها .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 942 .

٧/٢٠) فقدم ذكر منسي ؛ لأنه في ذلك الوقت كان أكثر عدداً من أخيه ، كما أنه أخذ نصيبه في البداية في عبّر الأردن . كما تم تقديمه ونسبة يوسف إليه عند الحديث عن رؤساء الأرض في (عد ٢٣ / ٣٤) . أما في حادثة الجواسيس في (عد ١٣ / ٨ ، ١١) فذكر إفرايم أولاً ، في حين تم نسب يوسف لسبط منسي . ويبدو لـ "ابن نحمان" أن السبب وراء هذا حسب رأي الهجاده أن يوسف وشى بإخوته ، وكذلك فعل منسي باعتباره رئيساً للجواسيس ، أما إفرايم فكان يشوع رئيساً عليهم . أو أنه وزع الاحترام بين الاثنين وكان يكفي إفرايم احتراماً كونه رئيساً .^(١)

ويرى "موشيه ليفي" نفس الفكرة لكن بصورة مختلفة حيث يعتمد على قاعدة كان الحكماء يستخدمونها في التفسير ، وهي قاعدة الاتجاه في الكتابة ، بمعنى أن ما يرد أولاً (جهة اليمين) يمثل الحال أو الماضي ؛ أي ما وقع أو أوشك على الانتهاء . في حين يمثل ما يرد ثانياً (الجانب الأيسر من السطر) المستقبل ؛ أي ما لم يقع بعد . فقد ورد في (ميخلتا) דר"ז פתיחתא א' "أن كل المتقدم في المقرأ سابق في الوقوع ، فما سبق في كتابته فهو سابق من حيث زمن وقوعه على ما يليه مما هو مكتوب" . وقد ورد في (تك ٤ / ٧) (אנכי ממטיר על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה) "لأنني...أمطر على الأرض أربعين يوماً وأربعين ليلة" ، فالتعبير ארבעים יום וארבעים לילה ورد يسار لفظ הארץ ؛ بما يعني ، وفقاً للقاعدة السابقة ، أن الرب يقول هذا لكن الحدث لم يبدأ بعد في الحقيقة . بينما ورد في (تك ٧ / ١٧) (ויהי המבול ארבעים יום על הארץ) وكان الطوفان أربعين يوماً على الأرض) فالتعبير ארבעים יום ورد يمين لفظ הארץ ؛ أي أنه سابق عليه ومن ثم فالحدث قد وقع بالفعل في الحقيقة .^(٢) ومن ثم فالرأي هنا قائم على محاولة تبرير التقديم في موقع لكلمة أو تعبير ما ، ثم تأخيره في موقع آخر . من خلال خلق علاقة داخلية بين أجزاء الجملة ، وهو منهج قد يصادف أثناء تطبيقه بعض الصعوبات ؛ نظراً لإمكانية حدوث خطأ في تعيين الكلمة الرئيسية التي يتم تحديد موقع الجزء المقدم وفقاً لها . إلا أنه يتفق في نظره لظاهرة التقديم مع النوع الثالث الذي ذكره "الزركشي" وخص به القرآن الكريم .

بيد أنه ينبغي القول بأن "راشي" قد سبق "بن نحمان" في التوقف أمام هذه الظاهرة خلال تفسيره لسفر الزمائر ؛ فقد ورد في بداية كل زمور من الزمور الأول وحتى الزمور الثالث والعشرين لفظ מזמור לדוד (زمور لداود) ثم تغيرت الصيغة في الزمور الرابع والعشرين إلى לדוד מזמור (لداود زمور) . فيقول في هذا الأمر "زمور لداود : يقول حاخاماتنا إن صيغة (زمور لداود) تشير إلى أن داود كان قد عزف أولاً على آله الموسيقية ، ثم أتاه الإلهام الإلهي فأنشد نشيده ، ومن هنا فالعبارة تعني زمور لإعطاء الإلهام لداود . أما الصيغة الثانية (لداود

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 942 ، 943 .

(٢) משה לויאן : עמ' 34 ، 35 .

مزمور) فإنها تشير إلى أن داود بعد أن جاءه الإلهام الإلهي رثم تسييخته بناء على هذا الإلهام^(١). وهذا الجانب يؤكد مدى تأثير "راشي" بالبلاغة العربية وأساليبها البيانية^(٢).

أي أن المفسرين اليهود قد تأثروا في رصدتهم للظواهر البلاغية بالمفسرين المسلمين . ولعل من أوائل الكتب التي خُصصت لدراسة التشابه في القرآن ؛ بمعنى ما ورد في آية مقدماً وما ورد في أخرى مؤخراً ، نجد كتاب (درة التريل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز) للإمام "أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب الإسكافي" (ت ٤٢١ هـ) .^(٣) أي إنه سابق على "راشي" وعلى من سار على نهجه من المفسرين اليهود ، ومن ثم فالتصنيف القائم هنا بالنسبة للتقديم والتأخير مبني على ما ذكره المسلمون بما يؤكد الأثر الإسلامي والقرآني خاصة في الفكر اليهودي .

رابعاً: تقديم ما الأولي به التأخير ، أو ما يُعرف بأخطاء التقديم والتأخير :

وقد ذكره "يتسحاق أفيري" معيماً هذا النوع باعتباره يؤدي لسوء الفهم ولحدوث اللبس في الكلام . وصنفه بحسب أنواع هذا التقديم كأن يحدث فصل بين المضاف والمضاف إليه ، أو فصل بين المسند إليه والمسند ، أو فصل بين المسند والمفعول المباشر ، كما في (حزقيا ٤٣ / ١٩) (ונתת אל הכהנים הלויים ، אשר הם מזרע צדוק הקרובים אלי ، נאום אדוני יהוה ، פר בן - בקר לחטאת . فتعطي الكهنة اللاويين الذين من نسل صادوق المقربين إلي لخدموني يقول السيد الرب ثوراً من البقر لذبيحة خطية) . وكان الأولي أن يقول **אל הכהנים...לשרתני** ، **תתן פר בן בקר** . ومن ذلك الفصل بين الاسم والصفة كما في (زكريا ٣ / ٢) (**ויגער יהוה בך הבוחר בירושלים** . لينتهرك الرب الذي اختار أورشليم) . فالأولى أن يقول **ויגער בך יהוה הבוחר בירושלים** . والفصل بين المسند والظرف^(٤) ، إلى غير ذلك من أنواع التقديم بالفصل بين أجزاء لا ينبغي لها هذا الفصل منعاً من سوء الفهم .

وهذا النوع الذي ذكره "أفيري" هنا ، يتفق مع ما ذكره "ابن الأثير" في النوع الرابع من أنواع التقديم والتأخير في العربية . بما يعني وجود أثر بارز للعربية على البلاغة العبرية في إطار أنواع التقديم والتي تتفق تماماً مع ما ذكره العرب من أنواع دون أن يحدث اختلاف بينهما ، ودون أن تزيد العبرية نوعاً ليس موجوداً في العربية ، بما يعني أن العبريين يقتفون أثر العرب في هذا المجال .

(١) د. عبد الرازق قنديل : ص ٤١١ .

(٢) المرجع السابق : ص ٤٠٣ .

(٣) الخطيب الإسكافي : درة التريل وغرة التأويل ، ط أولى ١٩٠٨ .

(٤) יצחק אבניר : יד הלשון ، עמ' 321 ، 322 ، 324 .

فوائد التقديم والتأخير في العبرية :

ينبغي الإقرار بأن تباير الترتيب بين أجزاء الجملة ، وخاصة بين المسند إليه والمسند ، له قيمة عظمى ، وأنه يخضع لنظام من القواعد التي تحكمه بما يؤدي دائماً إلى تغيّر في دلالة الجملة . فالمغايرة إذن نظام حقيقي من القواعد ، وليس مجرد أسلوب طارئ على اللغة ، بل إنها من الأساليب العريقة في العبرية على مر العصور .^(١) ولا بد لهذه المغايرة من أغراض تحكمها وتحكم الجزء المقدم حسبما سنوضحه فيما يلي :

أولاً : تقديم المسند إليه :

١- أن يكون للمقدّم حق الصدارة والاهتمام في الجملة ، كما في تقديم أدوات الاستفهام مثل **מיה** ، **מה** . ولذلك يكون الجواب بنفس ترتيب السؤال مراعاة لأهمية العنصر الذي يتصدر الجملة نحو (قضا ٢٩/٦) (**מי עשה הדבר הזה ؟ ויאמרו גדעון בן יואש** من عمل هذا الأمر ، فقالوا إن جدعون بن يواش قد فعل هذا الأمر) . فتم تصدير المسند إليه باعتبار أهميته والسؤال عنه .^(٢)

٢- الاهتمام والعناية بالشأن : وذلك عملاً بقاعدة **כל הקודם חשוב מחברו** كل ما هو مقدم أكثر أهمية مما يليه ، كما في (خر ٦/٣) (**אנכי האל אל אביך אל אברהם אל יצחק אל يعקوب** فقال أنا إله أيك إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب) ، فتقديم ذكر إبراهيم على إسحاق للأهمية المنوطة بإبراهيم باعتباره أباً للعبرانيين . وكذلك باعتباره صاحب الوعد والعهد الأول مع الرب ، ونفس الأمر ينطبق على كل من إسحاق ويعقوب . وكما في (خر ١٤/١٠) (**ופרעה הקריב** فلما اقترب فرعون) ، (خر ١٩/٣) . فالتقديم هنا للمسند إليه للتوقير والتعظيم لشأن المقدّم . كما يدخل في هذا التقديم للخيرية والأفضلية اهتماماً بشأن الأخيار خلافاً للأشرار ، كما في (خر ٦/٣) (**ושמי ה' לא נודעתי להם** وأما باسمي يهوه فلم أعرف عندهم) ، (أستير ٥/٢) (**ושמו מורדכי اسمه مردخاي**) ، فعند ذكر اسم الأخيار يتقدم ذكر الاسم لفظ **שמו** ، وعند ذكر اسم الأشرار يتأخر لفظ **שמו** لما بعد الاسم ذاته ، كما في (صموئيل ٢٥/٢٥) (**ובל שמו** نأبال اسمه) .^(٣) ويلتقي هذا المعنى للتقديم مع التقديم للاهتمام في العبرية وكون المقدم مما يعتنى بشأنه .

٣- التقديم للاختصاص : يُقصد بالاختصاص ، قصر المسند على المسند إليه لا يتعداه إلى أحد غيره ، وبالرغم من أن العرب أشاروا لوثاقة الرابطة بين كل من القصر أو

(١) **אבא בנדויד** : כיצד סדר נושא ונשוא ، עמ' 73 .

(٢) **אבא בנדויד** : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 786 ، 787 .

(٣) **משה לויאן** : כרך ראשון ، עמ' 46 ، 65 . **יהודה לב בן זאב** : תלמוד לשון עברי - יסודות הלשון ، נדפס על ידי מיכל בן משה וואלף ، תרל"ב ، הדפסה שנייה ، עמ' 180 ، 221 .

الاختصاص والاهتمام ، إلا أن العبريين يشيرون ، في مقابل هذا ، لوثاقه الرابطة بين الاختصاص والتوكيد ، حيث يقول "عزرا تسيون مלמיד" : " لا يستخدم العبري الضمير المنفصل مع التكلم والمخاطب في أزمنة الماضي والمستقبل والأمر إلا بهدف التوكيد واستثناء الغير " كما أشار إلى أن الحكماء قد توقفوا أمام هذه الجزئية في موضعين من مواضع العهد القديم هما (خر ٣١ / ١٢) (ואתה דבר אל בני ישראל) وأنت تكلم بني إسرائيل) ، أي أنت دون واسطة ملاك أو رسول آخر .
وأما الموضع الثاني فقسي (تث ٣١ / ١١) (אתם עוברים את הירדן لأنكم عابرون الأردن) ، أي أنتم ستعبرون الأردن أما أنا فلن أعبر معكم . وقد أكد سفر التثنية على أن الشعب قد حظي بما لم يحظ به موسى من فضل عبور نهر الأردن ، بما يستلزمه هذا الفضل من حفظ الوصايا والالتزام بها . وكذلك (خر ١٢ / ٢٩) (זה' הכה כל בכור) إن الرب ضرب كل بكر) فسر "المدرash" هذه الفقرة بأن المراد أن الرب قد قام بهذا العمل بنفسه دون ملاك أو واسطة . وكذلك (خر ٢٧ / ٢٠) ، (تث ٤١ / ١) .^(١)

٤ - التقديم للتوكيد : يرتبط التقديم والتأخير بالتوكيد ارتباطاً وثيقاً باعتبار أن التقديم أحد وسائل التوكيد ، كما أن للتقديم فائدة التوكيد في الجملة ويكون التقديم من خلال ما يُعرف بجملة التخصيص **משפט יחוד** extraposition . حيث يتم تقديم الجزء المؤكد والذي يحتوي على الفكرة الرئيسية في الجملة ، كما في (تك ١٣ / ٣) (הנחש השיאני الحية أغرتني) ، وفي (تك ٨ / ٣٤) (שכם בני חשקה נפשו בבתכם شيكم ابني قد تعلقت نفسه بابتكم) ، وأصل التركيب **נפש שכם בני חשקה בבתכם** . فالاسم المخصص في بداية الجملة يجذب انتباه المتلقي إليه فيركز عليه ، مما يجعله في وضع توكيد وإبراز زائدين ، وذلك باعتبار أن الجزء المخصص مسند إليه خاص (قد لا يتطابق دائما مع المسند إليه القواعدي) .^(٢) بل إن جملة التخصيص تلعب دوراً بارزاً في مجريات أحداث القصة ، حتى إن البعض يرى أن التوكيد والإبراز للجزء المقدم يؤدي بدوره للتوكيد على بعض كلمات الجملة ، وغالباً ما تكون هذه الكلمة هي التالية لجزء التخصيص ، نحو (خر ١ / ٢٢) (כל הבן הילוד היאור תשליכוהו كل ابن يُولد تطرحونه في النهر) ، فلفظ **היאור** مؤكد هنا ويدل على أن النهر سيلعب دوراً مهماً في القصة المتصلة بإنقاذ موسى عليه السلام .^(٣) ويحدث التوكيد على الجزء المقدم بعد بعض الأدوات مثل **כי** ، **אם** ، **ש** ، كما في (تك ٣٨ / ٤٢) (כי אחיו מת لأن أخاه قد مات) فالتوكيد على أن الأخ قد تُوفي بالفعل .

(١) عزرا ציון-מלמד : כרך א' ، עמ' 65 ، 97 . וגם כרך ב' ، עמ' 965 . אבא בודויד : כיצד סדר נושא ונשוא ، עמ' 157 .

(٢) מ. צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 46 . ד"ר יצחק פרץ : תחביר הלשון העברית ، הוצאת מסדה ، תל אביב ، תש"ו ، מהדורה שלישית ، עמ' 73 .

(٣) מאיה פרוכטמן : עמ' 83 ، 84 .

كما يرتبط تقديم المسند إليه بمدى معرفة المتلقي به ، إذ أن الجزء المقدم يتضمن معلومة جديدة على المتلقي ، يريد المرسل قبيته لتلقي ما يليها من دلالات . فالقصة المقرائية لا تبدأ بالمسند ، بل بالمسند إليه فنقول **איש היה** ، أو **איש הלך** ثم يستمر سرد ما فعله هذا المسند إليه المقدم . ومن ثم فإن مخالفة هذا الترتيب والبدء بالمسند لا يكون إلا فيما تم الحديث عنه وصار معلوما للقارئ ، كما في (أيوب ١/١) (**איש היה בארץ עوی** كان رجل في أرض عوص)، (أستير ٥/٢) (**איש יהודי היה בשושן הבירה** كان في شوشن القصر رجل يهودي) . فالتقديم هنا للمسند إليه للتركيز على محور الحديث لجذب انتباه القارئ أو المتلقي إليه وإلى ما يتعلق بذكره وهو ما يعرف بـ **הפוכי סדר מחמת ידוע** . لكن إذا كان الاهتمام منصبا على الفعل وليس على الشخص الفاعل ففي هذه الحالة يتقدم المسند مثل (مل' ٣٥/٢٠) (**וימאן האיש فأبي الرجل**) ، وذلك باعتبار أن المعلومة الجديدة تتضمن في المسند ، ثم نضيف له معلومات أخرى تتعلق به وقد تكون جديدة مقارنة بما سبقها . أما إذا تساوى كل من المسند إليه والمسند في كونهما يتضمنان معلومة جديدة للمتلقي ، ففي هذه الحالة للمتكلم الحرية في أن يبدأ بأيهما شاء .^(١)

وأما في الشعر فإن تقديم المسند إليه تليه الأداة **הנה** في زمن الحال يدل على التأكيد على توالي الحدث وقرب وقوعه ، كما في (إرميا ٢٢/١٠) (**קול שמועה הנה באה ורעש גדול מארץ צפון** هو ذا صوت خبر جاء واضطراب عظيم من أرض الشمال) . (حزقيا ٥/٧) (**רעה אחת רעה הנה באה** شر شر وحيد هو ذا قد أتى) .

وقد اعتمد البعض على القول بأن التقديم للتوكيد يلعب دوراً مهماً في مغايرة تركيب الجملة أحياناً فيما بين الجمل المتوازية التي تعبر عن التناقض ، حيث يكون الهدف هو التوكيد على الجزء المقدم في كل جملة .^(٢)

وتلتقي فكرة تقديم المسند إليه للتعريف به إنساناً للمتلقي حتى يتلقى الكلام بشكل أسير وأوضح مع ما ذكره "الجرجاني" بقوله : "إنه لا يؤتى بالاسم معرّى من العوامل إلا لحديث قد نوى إسناده إليه ، فإذا جئت بالحديث... فدخل على القلب دخول المأنوس"^(٣) . ومن ثم يتضح لنا مدى تأثير البلاغيين العرب على الفكر اللغوي والبلاغي العبري .

٥- التقديم لتشويق السامع لمعرفة المسند : قد يحمل المسند معلومة جديدة تماماً على ذهن المتلقي مما يخلق نوعاً من الإثارة والتوتر لديه ، فيدفعه هذا إلى الإسراع في قراءة الجملة

(١) **יצחק פרץ** : עמ' 61 . **אבא בנדויד** : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 526 ، 567 ، 572 . **Moshe Greenberg** : Introduction to Hebrew , Prentice - Hall , New Jersey , 1965 , p. 129 . د. نازك إبراهيم عبد الفتاح : تركيب الجملة العبرية في العصور القديمة والحديثة : حوليات كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٧٤ ، مج ١٤ ، ص ٢٩٧ .

(٢) **אבא בנדויד** : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 569 . **רפאל ספן** : עמ' 121 ، 122 ، 131 .

(٣) **عبد القاهر الجرجاني** : ص ١٣٢ .

وصولاً لهذا الجزء غير المعلوم لديه **וְהַיְיטָא** ؛ وهو المتضمن في المسند . باعتبار أن المسند إليه معلوماً لدى المتلقي **וְהַיְיטָא** ؛ وهو ما يمنح الجملة نوعاً من الديناميكية والحيوية في النص خلافاً للجملة التي تصدرها المسند والتي تصبح جملة استاتيكية لا تثير ذهن المتلقي ، كما في (تسك ١٧/٤٤) (**וְהַיְיטָא אֲשֶׁר נִמְצָא הַגְּבִיעַ בְּיַד הַנָּא יְהוּדָה לֹא עָבַד הַרְגֵּל הַזֶּה וְיָדָא הַזֶּה הָיָה הַזֶּה הַזֶּה הַזֶּה**) . فقد تم تقديم المسند إليه بالرغم من طوله الظاهر ؛ وذلك مبالغة في التشويق للمستمع لمعرفة مصير هذا الرجل (المسند إليه)، المتحدث عنه هنا . وهو ما يتفق مع مفاهيم علم اللغة النفسي psycholinguistic . (١)

أفلا يتأكد لنا هنا مدى براعة العرب وسعة فهمهم وتمكنهم من البلاغة العربية ، عندما نجد أن ما ذكره علماء اللغة المحدثون اعتماداً على المناهج الجديدة في هذا المجال - يتفق مع ما أشار إليه علماء العربية أمثال "السكاكي" و"القزويني" من بعده عند تأويلهم لسبب التقديم في قوله تعالى ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ باعتبار أن تأخير الخبر (أتقاكم) إنما هو لتشويق النفس لمعرفة . (٢)

٦- التقديم للتعبير عن التناقض : يدل تغاير الترتيب بين أجزاء الجمل المتوازية على معان عدة ، منها إظهار التناقض بين ما ذكر في الجملة الأولى ، وبين مضمون الجملة الثانية . وفي هذه الحالة يرد المسند مقدماً في الجملة الأولى ، بينما يتقدم المسند إليه في الجملة الثانية ؛ للتنبيه على الاختلاف أو التناقض الموجود بين الجملتين ، كما في (تك ٢/٤) (**וַיְהִי הַבֹּלְרֹעָה צֶאֱן ، וְקִין הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה** . وكان هابيل راعياً للغنم ، وكان قايين عاملاً في الأرض) ، فلم يقل (וַיְהִי קִין) . وكذلك (וַיְבִיא קִין מִפְּרִי הָאֲדָמָה) أن قايين قدّم من أثمار الأرض (וְהַבֹּלְרֹעָה גַּם הוּא) وقدّم هابيل أيضاً فلم يقل (וַיְבִיא הַבֹּל) . (٣) ويؤكد "أبا بن دافيد" هذا الرأي إذ يرى أن التناقض بين أمرين ما يستدعي تقديم المسند إليه ، في حين أن التناقض بين السلب والإيجاب يتم تقديم المسند حتى وإن كان الزمن هو المضارع . (٤) في حين يرى "رفائيل سفان" أن المغايرة بين تركيب الجملتين يرجع إلى الرغبة في توكيد بعض الأجزاء دون بعض كما سبق القول . (٥)

ومن ذلك أيضاً أن ترد الضمائر المنفصلة مصاحبة للفعل المتصرف بهدف الإشارة لحدوث تناقض في الأمر بين ما هو قائم ، وما هو متوقع مثلاً ، كما في (تك ٤/٤٦) (**אֲנֹכִי**

(١) מאיה פרוכטמן : עמ' 87 ، 88 .

(٢) السكاكي : ص ١٩٤ . القزويني ج ٢ ، ص ٦٥ .

(٣) יהודה לב בן זאב : עמ' 180 ، 181 ، 221 . משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 65 .

(٤) אבא בנדויד : כיצד סדר נושא ונשוא ، עמ' 157 .

(٥) רפאל ספן : עמ' 122 .

אָרד... וואָס אַפּלעך אַנזל מעך... וואָס אַפּלעך אַפּלעך ، ופי (תק ١٢/٣٢) (ואתה אמרת שם وأنت قد قلت).^(١) فلو لم يتناقص الأمر لما احتاج لتقديم الضمير المنفصل . إلا أن ما يبدو هنا أن تقديم الضمير لا يدل فقط على التناقص ، بل يدل كذلك على الاختصاص ، بمعنى انفراد المسند إليه بالفعل .

٧- التقديم للضمير عن اتصال الحدث بما بعده ، أو انفصاله عنه وتماحه : يدل تقديم المسند إليه على أن الحدث المذكور يقع ضمن سلسلة من الأحداث تقع معاً في نفس الوقت ، ومن المستحيل التوقف أثناء سرد تفاصيلها مع التأكيد على استقلالية كل حدث بذاته . كما في (نشيد ١٠/٢-١٣) (כי הגה הסתו עבר ، הגשם חלף הלך לו...، עת הזמיר הגיע וקול התור בשמע בארצנו لأن الشتاء قد مضى والمطر مرّ وزال.... بلع أو ان القُصْب وصوت اليمامة سُمع في أرضنا) . فهنا حمل وصف تصف بعض تغيرات الطبيعة وهذه التغيرات مترابطة معاً رغم استقلال كل حدث بذاته ، كما أن سردها يستتبع سرد الوصف كاملاً دون توقف أثناء ذلك ، ولهذا تم تقديم المسند إليه . وذلك خلافاً لتقديم المسند حيث سيتم التوقف في هذه الحالة عن سرد الحدث ، دون الإشارة لعلاقته بغيره من الأحداث . وينطبق نفس الحكم على زمن الحال ، كما في (حزقيا ٩/١) . (٢)

٨- ويرتبط بهذا التقديم للمسند إليه للإشارة إلى أن ما سورد ذكره هو بداية قصة مستقلة عما قبلها ، وغير مرتبطة بما بعدها كذلك ، كما في (תק ١/٢٤) (ואברהם זקן בא בימים وشاخ إبراهيم وتقدم في الأيام) . فهنا ذكر لقصة منفصلة مستقلة فرعية من مجموعة القصص التي تدور حول إبراهيم وتنضم معاً في إطار القصة الرئيسية . (٣)

٩- التقديم للإعراب عن استمرارية الحدث واستمرارية نتائجه أو العكس : فقد ورد في (صمو ١ / ٤ ، ٢١ ، ٢٢) (גלה כבוד מישראל قد زال مجد من إسرائيل) ، فإذا قارنا هذه الجملة بجملة אָרד גּלָה לְבָבִי فس نجد أن الجملة الأولى تتحدث عن سبي على مستوى الشاعر ، أما الجملة الثانية فتتحدث عن سبي على المستوى الواقعي الجغرافي . وفي الحالة الأولى يكون الأمر تقريراً لما حدث في الماضي ، دون أن يكون لهذا الحدث نتائج في الحاضر أو في زمن التكلم . في حين أن الجملة الثانية تعبر عن حدث ما تزال له نتائج محزنة في نفس اليهود حتى وقتنا الحاضر . وأما إذا كان زمن الجملة هو زمن الحال ، فإن تقديم المسند إليه يدل على أن الأمر مجرد تمحي في النفس ،

(١) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 65 . יחזקה לב בן זאב : עמ' 181 ، 221 .

(٢) אבא בנדוד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 569 ، 570 ، ועוד . כיצד סדר נשא נשוא ، עמ' 67 ، 68 ، 72 .

(٣) יחזקה לב בן זאב : עמ' 221 .

دون أن ينتقل هذا التمني لمرحلة العمل الفعلي، كما في (صمو ١ / ٢٤ / ١٠) (הנה דויד מבקש רעתך הוזה דאוד יטלב אذיתך). فالحدث لم يخرج إلى حيز التنفيذ بعد، وذلك خلافاً لما في (صمو ١ / ١٩ / ٢) (מבקש שאול שאוול אבי מלמס قتلך)، فتقديم المسند يعبر عن قرب وقوع الأمر فالحدث هنا في حيز التنفيذ. (١)

١- التقديم للدلالة على العادة: كما أن تقديم المسند إليه يدل على أن الأمر عادة مستمرة، أما إذا تقدم المسند فهو يدل على أن الأمر عارض غير متوقع، كما في (١٥/٢٣) (כי יהיה אלהיך מתהלך בקרב מחנך لأن الرب إلهك سائر في وسط محلتك). فهنا التركيب يدل على عادة الرب واستمرارية هذه العادة دون انقطاع. أما إذا تم عكس الترتيب إلى כי מתהלך יהיה فسيغير المعنى إلى الأمر العارض غير المتوقع. (٢)

ثانياً: تقديم المسند: يتم تقديم المسند على المسند إليه للفوائد التالية:

١- أن يكون له حق صدارة الجملة، ولا مقتضى للعدول عنه، وذلك كأن يتصل المسند (في الجملة الفعلية خاصة) بواو التعاقب (القلب) ١١ הוצא، وهنا يتصدر المسند الجملة دون أن يكون لتقدمه غرض بلاغي. وهو ما يؤكد كون الواو إذ انفصلت عن المسند يتم تقديم المسند إليه، وينعدم التعاقب بين الأحداث، كما في (تك ١/٨) (ויזכר אלהים את בן נח ثم ذكر الله نوحاً)، (صمو ١ / ١٢ / ١) (ויאמר שמואל אל כל ישראל وقال صموئيل لكل إسرائيل)، (٣) كذلك يتم تقديم المسند إذا اشتمل على أداة استفهام، كما في (تك ٢٩/٢١) (מה הנה שבע כבשת האלה ما هي هذه السبع النعاج). (٤) أو أن يأتي في الجملة التابعة بعد أدوات معينة مثل כי، כאשר، אשר، אם، לא، كما في (تك ٣٤/٤٢) (כי לא מרגלים אתם כי בנים אתם إنكم لستم جواسيس بل إنكم أبناء)، (تك ٢٣/٣٧) (כאשר בא יוסף אל אחיו لما جاء يوسف إلى إخوته)، (تك ٢٧/٤٥) (אשר שלח יוסף التي أرسلها يوسف). (٥) أو أن تحتوي الجملة على مستندين لمسند إليه واحد (جملة شاملة משפט כולל)، ففي هذه الحالة يتقدم أحد المستندين ويليه المسند إليه ثم المسند الآخر، كما في (تك ١/٤٧) (ויבא יוסף ויגיד לפרעה فأتى يوسف وأخبر

(١) אבא בנדויד: כיצד סדר נושא ונשוא، עמ' 159، 160. יהודה לב בן זאב: עמ' 180.

(٢) אבא בנדויד: כיצד סדר נושא ונשוא، שם. יהודה לב בן זאב: שם.

(٣) יצחק פרץ: עמ' 60. ד"ר שאול ברקלי: דקדוק עברי מודרג (א - ב، לכתות ח' - ט')، הוצאת ראובן، ירושלים، 1981. הדפסה שישית، עמ' 37. Moshe Greenberg: p. 129.

(٤) יצחק פרץ: שם. רפאל ספן: עמ' 109. ד"ר שאול ברקלי: שם.

(5) Moshe Greenberg: p. 130.

فرعون). (١) وثمة اتجاه في عبرية المشنا وفي اللغة الأدبية الحديثة لبدء الجملة بالمسند دون أن يكون لهذا التقديم أي قصد بلاغي، كما في (ראש השנה 17) (אמרה כנסת ישראל قالت جماعة إسرائيل)، وكذلك (קדושין 4 / 14). (٢)

وما يستلزم صدارة المسند للجملة كون المسند إليه طويلاً، ففي هذه الحالة يتقدم المسند إليه عملاً بقاعدة כל קצור קודם أو ما يعرف في الإنجليزية بـ low of increasing members وهذا القانون منبعه الحرص على الانسجام الداخلي للجملة، وعدم إطالة المسند إليه في الصدارة مما يؤدي إلى ملل السامع أو سوء الفهم وصعوبته، كما في (تك ١٤/٢) (והנה מן היאור עולות שבע פרות יפות מראה ובריות בשר وهو ذا سبع بقرات طالعة من النهر حسنة المنظر وسمينة اللحم). وفي (تك ١٤/٥) (והנה שבע שיבלים עולות בקנה אחד בריאות וטובות وهو ذا سبع سنابل طالعة في ساق واحدة سمينة وحسنة). فالمسند في الحالتين לעולות بينما المسند إليه هو שבע פרות יפות מראה ובריות בשר في الحالة الأولى، שבע שיבלים בקנה אחד בריאות וטובות في الحالة الثانية. وقد اعتمد "كاسوتو" على هذا المنهج حتى إنه عول عليه فيما يتعلق بعدد مقاطع الكلمة، باعتبار أن العبري يقدم الكلمة ذات المقاطع الأقل عدداً، فيقول חן וחסד، חק ומשפט، חסד ורחמים. (٣) ولعل ما ذكره "كاسوتو" هنا يذكرنا بما أشار إليه علماء العربية من التقديم للخفة وسهولة النطق.

٢- التقديم للاهتمام والعناية بالشأن: فاللغة العبرية مثل غيرها من اللغات تقدم ما هو أساسي להקדים את העיקר، وما هو أكثر أهمية وعناية بالشأن حتى يصبح الترتيب الأهم فالأهم. كما في (تك ١٤/١) (גדול עווני מנשוא ذני أعظم من أن يحتمل)، وفي (مزامير ١١٨/٢٦) (ברוך הבא בשם יהוה مبارك الأتي باسم الرب)، (٤) (مل ٢٠/١) (כי מת אתה ולא תהיה لأنك تموت ولا تعيش)، ففي هذه الفقرة كان الاهتمام والعناية بذكر الموت כי מת ולفظ אתה يقسم العبارة إلى جزئين هما מת אתה، ולא תהיה، أي إنك ميت في هذا العالم ولن يكون لك ذكر في العالم الآخر. (٥) وذلك بالاعتماد على قاعدة أن ما يكتب أولاً يقع أولاً، أي أنه يمثل الماضي، وأن ما يليه في جهة اليسار إنما يشير للمستقبل.

(١) יצחק פרץ: שם.

(٢) יצחק פרץ: שם.

(٣) שמא יהודה פרידמן: כל הקצר קודם، לשוננו، העורך יחזקאל קושטר، הוצאת האקדמיה ללשון העברית، ירושלים، תשל"א، כרך 35، עמ' 119. אבא בנדוויד: כיצד סדר נושא ונשוא، עמ' 154.

(٤) יצחק אבנירי: היכל רש"י، כרך 3، עמ' צט. יהודה לב בן זאב: עמ' 221.

(٥) משה לויאן: כרך ראשון، עמ' 35.

٣- التقديم للاختصاص : يقصد هنا قصر القيام بالفعل على الفاعل دون غيره ، أو أن يكون المسند مازال تحت سيطرة المسند إليه . ويفسّر "موشية لفيثين" هذا الأمر بالاعتماد على قاعدة الاتجاه حيث يقول : "إن المسند إليه يقع يسار المسند ، أي أنه يعوق اتصال المسند بكل ما يلي المسند إليه " ، كما في (خر ٢٥/٢) (וידע אל ועلم الله) ، أي لا أحد يعلم سوى الرب . وفي (جامع ١٣/٢) (ודאיתי אני שיש יתרון לחכמה فرأيت أن للحكمة منفعة) ؛ أي أن الجامعة يمدح نفسه باعتباره هو فقط ودون سواه الذي أدراك أو رأى هذا الأمر . ومن ذلك ما ورد في (مل' ٢٢/٢) (המלך שלמה الملك سليمان) ، بينما ورد في (مل' ١٧/٢) (שלמה המלך لسليمان الملك) ، وهنا يثار السؤال ما الفارق بين التركيب في كل حالة . فس نجد بناءً على هذه القاعدة أن الحالة الأولى تقتضي أن الملك قاصر على سليمان ، لا يتازعه فيه منازع ، وذلك لأن لفظ שלמה قطعت الطريق على كل ما يلي المسند إليه فمنعته من الاتصال بالمسند . بينما في الحالة الثانية تمت صياغة العبارة بما يدل على أن سليمان ليس هو فقط الملك ، بل إن الآخرين غيره نصيباً في هذا الملك ، وبالتالي فقد عمّد أدونيا شقيق سليمان لهذا التركيب ؛ للإشعار بأن له نصيباً في الملك كما هو الحال بالنسبة لسليمان بما يسمح له بتقديم الطلب الذي طلبه من سليمان ^(١).

٤- التقديم للتوكيد : يُعد التوكيد هو الغرض الأساسي الذي يتم تغيير ترتيب الجملة من أجله ، وذلك لإبراز العنصر المقدم ومنحه مزيد توكيد على غيره من عناصر الجملة ، كما في (إرميا ١/١٢) (צדיק אתה יהוה אבר أنت يارب) (إشع ٣/١) (יודע שור קונהו يعرف الثور مالكة) ، (تك ٩/٤٢) (מרגלים אתם جواسيس أنتم) ، (تك ٢١/٤٢) (אבל אשמים אנחנו إنا مذنبون) . ^(٢) كما يرد المسند مؤكداً بعد الأدوات أم، כי ، كما في (تك ٢٧/٣٧) (כי אחינו בשרנו הוא لأنه أخونا ولحمنا) ، (تك ٥/٣) (כי יודע אלהים بل الله عالم) . أو أن يتضمن المسند لام الملكية كما في (تك ١٦/٢٩) (ללבן שתי בנות وكان للابان أبتان) . ^(٣)

٥- التقديم لتشويق السامع لمعرفة المسند إليه وإضفاء حيوية على الجملة : تلتقي هذه الجزئية مع نظيرتها (في تقديم المسند إليه) حيث يرتبط هذا بمدى ديناميكية الجملة وحيويتها ، مما يتيح مزيد إثارة وتشويق لمعرفة المسند إليه لدى المتلقي . ومن ثم يلجأ المتكلم في هذه الحالة للبدء بالجميل الفرعية مع تأخير الجملة الرئيسية ، أو أن يبدأ بالمسند ويؤخر المسند إليه جذباً لانتباه القارئ وإعمالاً لذهنه للوصول إلى هذا المسند إليه ، باعتباره يحمل معلومة جديدة بالنسبة له ، كما في (تك ٧/٣٧) (והנה קמה אלומתי והנה תסבינה אלומותיכם وإذا حزمתי قامت وانتصب فاحتاطت حزمكم) ، وفي

(١) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 31 ، 56 ، 57 ، 66 ، 67 .

(2) Moshe Greenberg : ibid , p. 24 , 128 .

(٣) יצחק פרץ : עמ' 60 . ד. נאזק إبراهيم عبد الفتاح : ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ . Moshe Greenberg : p. 128 .

(تك ٣٣/٣٧) (טרוף טרוף יוסף אפרס יוסף אפרס) ، (تك ١٦/٤٥) (באז אחי יוסף جاء أخوه يوسف) . كما تستخدم العبرية لإضفاء مزيد تأكيد وحيوية على الجملة الأداة הנה جذبا لانتباه المتلقي لما يقال له كما في (تك ٢٩/١) ، (إشع ١٤/٧) (خر ٦/٢) . (١)

٧- التقديم لإظهار التناقض وتام الكلام (انقطاعه) : عند تقديم المسند فهذا يجعلنا نكمل الجملة ثم نتوقف بعدها باعتبار تمام الكلام ، دون أن يكون للجملة أو أحداثها علاقة بغيرها من الأحداث - كما هو الحال لو تم تقديم المسند إليه - وذلك باعتبار أهمية المسند في مقابل معرفة المسند إليه وعدم الاهتمام به . كما يكون الهدف من تقديم المسند إظهار التناقض בין الحالة القائمة في الجملة ، وبين الحالة السابقة عليها في الجملة السابقة. بما يعني تغير الأمر وأنه لم يعد كما كان ، مع الدلالة على أن هذا التغير لا يمكن إيقافه أو التدخل فيه) . (٢) كما في (نشيد ١/٥) (באתי לגני אחתי בלה، אריתי מורי עם - בשמי، אכלתי יערי עם דבשי، שתייתי ייני قد دخلت جنتي يا אחتي العروس، قطفت מרמי مع طيبي، أكلت شهدي مع عسلي . شربت خمري مع لسني) . (نشيد ٣/٥) (פשטתי את כתנתי...רחצתי את רגלי قد خلعت ثوبي ، قد غسلت رجلي) . ويرتبط بهذا تأكيد السبب قبل الحدث لتعليقه ولتمام الكلام بعد ذلك ، باعتبار الحدث منتهاً (خلافاً لو تقدم المسند إليه فستصبح بداية لقصة جديدة يجب إتمامها) ، كما في (تك ٣٥/٢٧) (בא אחיך במרימה ויקח ברכתך قد جاء أخوك بمكر وأخذ بרכתك) . (٣)

٨- التقديم لضرورة الوزن والقافية : حيث يكثر تقديم المسند في الأسفار الأدبية المتأخرة بسبب الوزن والقافية دون غرض آخر كما في : בקש יעקב לשבת בשלווה - אמר להם משה לישראל טובה חכמה עם נחלה . (٤)

ثالثاً : تقديم المتعلقات :

١- أن يكون له حق الصدارة ولا مقتضى للعدول عنه : من ذلك تقديم المفعول غير المباشر على المفعول المباشر إذا كان أوجز وأقصر من المفعول المباشر ، كما في (تك ١٣/٤٥) (והגדתם לאבי את כל כבודי במצרים وتخبرون أبي بكل مجدي في مصر) ، وذلك اعتماداً على قاعدة كل קצר קודם . وكذلك إذا كان المفعول غير المباشر

(١) שמעון בר - אפרת : העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא، הוצאת ספרית פועלים ، 1984 ، מהדורה שניה ، עמ' 17 . אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים، כרך שני، עמ' 790 . כיצד סדר נושא ונושא ، עמ' 69 ، 70 ، 150 ، 151 . מ. צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 48 ، 49 . Moshe Greenberg : p 129 .

(٢) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 804 ، 805 .

(٣) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 522 ، 523 .

(٤) שאול ברקלי : עמ' 37 .

ضمير متصل بأداة ، فإنه يسبق المفعول المباشر ، كما في (تك ٣/٣٧) (ועשה לו כתבת פסים فصنع له قميصاً ملوناً) ، (تك ٩/٣٧) ، (تك ٢٥/٤٢) . (١)

٢- التقديم للتخصيص : كما في (تك ٤/٣٧) (אותו אהב אביהם מכל אחיו إن أباهم قد أحبه أكثر من جميع أخواته) ، فهنا تخصيص ليوسف - المفعول به - بالحنة دون سائر الإخوة ، وهو ما تؤكد الأداة مכל . وكذلك (صمو' ١/١٥) (אותי שלח יהוה إياي أرسل الرب) ؛ أي أرسلني الرب أنا وحدي وليس هناك رسول سواي . وكذلك מה' יצא הדבר فهنا يكون التأكيد على التوجيه الإلهي للأحداث دون تدخل من أي فاعل سواه ، وكذلك (تك ١٨/٣) . (٢)

٣- التقديم للاهتمام : كما في (مل' ١٣/٥) (דבר גדול הנביא דבר אליך قال لك النبي أمراً عظيماً) ، فتقديم المفعول هنا للأهمية يؤكد هذا الوصف بلفظ גדול . ومثل : (את סופת הזעם שהתחוללה ביום קיץ בילדותי זכרו אחר - כך רבים סוֹרֵה الغضب التي حدثت في يوم صائف في طفولتي تذكرها بعد ذلك كثيرون) ، من قصة תרמית لأديبة ديورة بارون ، فتقديم المفعول هنا للاهتمام والعناية بالشأن (٣)

٤- التقديم للتوكيد : فالتقديم يدل على التوكيد كفرض أساسي ولذا يتم تقديم المفعول أو الظرف أو الحال... إلخ ، مثل (تك ٣٦/٤٢) ، (تك ٢٧/٤٤) ، (لا ٤/٢٥) ، (تك ١/١) (בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ في البدء خلق الله السموات والأرض) . (٤) وينطبق التوكيد كذلك على تقديم بعض المكملات على بعض فقولنا : (שמתי במגירה את המחברת وضعت في الدرج الكرّاس) (שמתי את המחברת במגירה وضعت الكرّاس في الدرج) ، سنجد أن الفارق بين التعبيرين هو أن الجملة الثانية تدل على أن الكرّاس موضوع في الدرج بالفعل ، وذلك خلافاً للجملة الأولى التي لا تؤكد على وضع الكرّاس في الجملة اعتماداً على قاعدة الاتجاه أو ما يعرف بأن المتقدم سابق على المتأخر . (٥) كما يتم تأكيد شدة الأمر وعظم المعاناة بنفس الأسلوب أي بتقديم المتعلقة كما في (تك ٤٢/ ٣) .

(1) Moshe Greenberg : p 130 ,131.

(٢) שמעון בר - אפרת : עמ' 27 .

(٣) מאיה פרוכטמן : עמ' 72 ، 73 .

(٤) מרדכי בן - אשר : עמ' 56 . מ. צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 46 . ד"ר שאול ברקלי : עמ'

36 ، 37 . ד"ר יצחק פרץ : עמ' 60 . יעקב בהטי : מרדכי רון : ודייק ، הוצאת הקיבוץ המאוחד ، 1980 ، מהדורה שנייה ، עמ' 291 ، 292 . د. سعيد عطية علي : بناء الجملة في العبرية في العهد القديم ، رسالة المشرق ، مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٩ ، مج ٨ ، ع ١ : ٤ ، ص

١١٩ .

(٥) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 19 . שמעון בר - אפרת : עמ' 27 .

٥- التقديم للتشويق : فالجملة عندما تبدأ بظرف أو مفعول به نجد القارئ أو المتلقي في شوق وانتباه لمتابعة القراءة ومعرفة بما يتعلق هذا الجزء المقدم . باعتبار أن المؤخر غالباً ما يحمل المعلومة الجديدة ، كما في (تك ٤٤/٤٢) ، (صمو' ٥١/١٧) ، (أستير ١٥/٢).^(١)

٦- التقديم للتعبير عن التناقض : وذلك بتوحيد المسند إليه مع تباين المسند في كل حالة وكذلك المفاعيل (المكملات) ، كما في (ملاخي ٢/١ ، ٣) (ואהב את יעקב ، ואת לעשו שנאתי وأحببت يعقوب وأبغضت عيسو) ففي هذه الحالة يتقدم المفعول (المكملات) للإعراب عن وجود مخالفة أو تناقض بين هذا المفعول المقدم ، وبين المسند إليه المشترك بين الجملة ، خلافاً لعلاقة المسند إليه بالمفعول المؤخر في الجملة الأولى . ويؤكد هذا ويوضحه استخدام أفعال متناقضة **אהב** ، **שנא** . وكذلك (تك ٤/٤) ، (וישע יהוה אל הבל ואל קין לא שעא) فنظر الرب إلى هابيل ، ولكن إلى قابيل لم ينظر) ، فهنا تقدم ذكر קין في الجملة الثانية باعتباره مفعولاً به للإعراب عن اختلاف الموقف بالنسبة له خلافاً للمفعول الأول المؤخر في الجملة الأولى.^(٢)

وكذلك في حالة تقديم العدد على المعدود والعكس ، كما في (عد ٩/٢٨) (שנים-כבשים בני-שנה תמימים خروفان حوليان صحيحان) ، بينما ورد في (عد ٢٨/٣) (כבשים בני-שנה תמימים שנים) ، فلم توضح الترجمة العربية الفارق في التركيب بين الحالتين، ففي الحالة الأولى تقدم العدد على المعدود ، فهذا يعني أن ثمة شرط بأن تتم التوضيح بالكبشين معاً . في حين أنه في الحالة الثانية تأخر ذكر العدد وفي هذه الحالة ينعدم شرط أن يكون الخروفان دفعة واحدة ؛ أي لا يجب تقديمهما قربانين معاً، بل كما يذكر النص ذاته في (عد ٤/٢٨) يُقدم الأول في الصباح والكبش الآخر يقدم في المساء.^(٣) وكذلك (تك ٢٤/٣ ، ٤) .

رابعاً : تقديم المتعاطفات :

لابد أن نؤكد في البداية على أن ترتيب الأشياء الواردة في المقرا هو أمر مقصود في حد ذاته وله هدفه البلاغي ، ولذا فإن التوراة تأتي بلفظ **ואחר** أو **אחר** في بداية الجملة الثانية ؛ لتوكيد صحة الترتيب المائل أمامنا ، كما في (تك ٥/١٨) (וסעדו לבכם אחר תעברו فتسندون قلوبكم ثم تجتازون) ، (عد ٢/٣١) ، (لا ٨/١٤) .^(٤) فمن أغراض تقديم المتعاطفات نجد أن :

(١) שמעון בר - אפרת : עמ' 17 .

(٢) יהודה לב בן זאב : עמ' 181 .

(٣) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 57 . שמעון בר - אפרת : עמ' 27 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : כרך א' ، עמ' 66 .

٢- التقديم للسبق : من ذلك السبق في الزمان كسبق الإيجاد بتقديم الليل على النهار ، كما في (تك ١/٥) (וַיְהִי עֶרְבַּ וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד וְכָאן מֵאָה וְכָאן صִבָּח יוֹמָא واحداً) . ومن ذلك سبق السماء على الأرض (تك ١/١) ، (تك ١/٢) (تك ٤/٢) . وسبق إيجاد الشمس على القمر (تك ١/١٦) . ومن ذلك سبق السبب على النتيجة ويدخل تحته سبق الإثم على قربان المغفرة ، كما في (لا ١١/١٦) ، (لا ٧/٥) (אֶחָד לַחֲטָאִת וְאֶחָד לְעוֹלָה אֶחָדָהּ זֵבִיחַ חַטִּיئָה וְאַחֲרֵי מִחְוָה) ، فالخطأ أو الإثم سابق على تقديم القربان في رأي الحكماء . ومن ذلك سبق الداء على الدواء ، كما في (إشع ١٩ / ٢٢) (וַנִּגַּף יְהוָה אֶת מִצְרַיִם בַּגָּף וּרְפוּאָה וַיַּضְרֹב הָרֶב מִצְרַיִם שָׁפִיאוֹ) ، فلفظ **בַּגָּף** سابق على **רְפוּאָה** وبالتالي فالرب أصاب الأمم وضربها أولاً ثم شفاها بعد ذلك وخلق لها الدواء . (١)

أما سبق التكليف ، فنحو (لا ١٦/٢٤) (וַיֵּצֵא וַעֲשֶׂה אֶת עוֹלָתוֹ וְאֶת עוֹלַת הָעָם וַיֹּצֵא וַיַּעֲמֵל מִחְוָתָהּ וּמִחְוָה הָעָם) ، فقربان هارون مقدم على قربان الشعب باعتبار التكليف . وكذلك (لا ١٦/١٧) (וַכֹּפֶר בַּעֲדוֹ וּבַעֲדַיִם בֵּיתוֹ וּבַעֲדַיִם כָּל קָהָל וַיִּכְפֹּר עַן נַפְשׁוֹ וְעַן בֵּיתוֹ וְעַן כָּל הָעָם) ، فتكفيره عن نفسه سابق على تكفيره عن أي شخص آخر . وكذلك (لا ٣/٢) ، (لا ٩/٦) . (٢)

ويرتبط بفكرة السبق تقديم أحد المسندين إليه في الجملة الشاملة **מִשְׁפַּח כֹּהֲנִים** على نظيره ، كما في (تك ٥٠/٢٤) (וַיֵּלֶךְ לָבוֹן וּבְתוּרָאֵל فَاجَاب لָבָן وَبְتוּיֵל) ، (خر ١٠/٧) (וַיָּבֹאוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן فִּדְخַל מֹשֶׁה וְהָרֹן) . وكذلك (صمو ١٢/٢) . ويرى كل من "راشي" و "أبراهام بن عزرا" أن التقديم هنا يعني أن الفاعل الأول هو الفاعل الرئيسي في الجملة ، بينما الفاعل الثاني مشارك له منجر وراءه في الفعل . في حين عارضهما "دافيد قمحي" فيرى أن كلا الفاعلين كان بنفس السرعة وبنفس القدرة والكفاءة في أداء العمل ، لكنه يتراجع في (قضا ١/٥) إلى قول "راشي" ويتفق معه في أن تقديم ديبورة على باراق باعتبارها هي الأساس في الفعل . واتفق معهم فيما ذهبوا إليه من المحدثين "موشيه لفنين" و"مناحيم مورشيت" . (٣)

٣- التقديم للتعظيم : كما في (خر ١٠/٧) (וַיָּבֹאוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל פְּרַעֲהַ וַיִּדְخַל מֹשֶׁה וְהָרֹן) ، كان من المفترض البدء بذكر هرون باعتباره الأكبر سناً ،

(١) عזרא ציון-מלמד : שם . משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 46 .

(٢) עזרא ציון-מלמד : שם . משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 47 .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 868 . משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 50 . מנחם מורשת : הנשוא הקודם לשני נושאים בלשון המקרא ، לשוננו ، הוצאת האקדמיה ללשון העברית ، ירושלים ، העורך יחזקאל קושטר ، תשכ"ז ، כרך 31 ، חוברת א' ، עמ' 251 ، 254 .

لكنه بدأ بموسى باعتباره الأعظم في أرض مصر في أعين فرعون وملكه . وكذلك في (خر ١/٢٤) (عد ١٩/٢٦) ، (خر ١/١٥) ، (ث ٦/٢٩) . (١)

٤- التقديم للترقي من الأدنى إلى الأعلى : كما في (تك ١/١٢) (לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك) ، (تك ٢/٢٢) (קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק خذ ابنك وحيدك الذي تحبه إسحق) ، فترتيب الأسماء جاء هنا بشكل تصاعدي من الأسهل والميسر إلى الأصعب مما يعبر عن أن تأكيد الفكرة ذو أثر قوي في نفس المخاطب . وكذلك (صمو ١/٤) (صمو ٢/١) (أمثال ٩/٧) فالترتيب في كل هذه الجزئيات يرد تصاعدياً للتعبير عن مدى مشقة الأمر على النفس وصعوبة تصديقه . (٢) ومن ذلك (ث ١٠/٨) (ואכלת ושבעת وبرכת את ה' فمتى أكلت وشبعت تبارك الرب) ، فهنا الترقى للأفضل فالإنسان إذا طعم وأحس بالشبع تمكن من الشاء أو الحمد للرازق . (٣)

التقديم والتأخير في النفي وفوائده :

يؤدي تغيير موقع أجزاء الجملة إلى تغير علاقتها بأداة النفي ، وهو ما يؤدي بالتالي لتغير في دلالة الجملة المنفية . فمن ذلك التركيب **لَا أَتَاهَا سَلَحْتَنِي** لم ترسلني أنت (لست أنت من أرسلني) ، ففي هذه الحالة يتسلط النفي على المسند إليه النحوي في الجملة بما يعني نفي أن يكون هذا المسند إليه هو فاعل الحدث ، وبالتالي فثمة مسند إليه آخر حقيقي هو فاعل هذا الحدث ، فتقديم الاسم بعد الأداة إنما يؤدي إلى أن المراد هو نفي النسبة القائمة بين المسند إليه والمسند ، مع التعريض بشخص آخر . في حين أن التركيب **أَتَاهَا لَا سَلَحْتَنِي** (أنت لم ترسلني) ، يخلق علاقة أخرى بين أداة النفي وبين المسند المتسلط عليه النفي ، إذ يتغير المعنى إلى نفي الإرسال مطلقاً ، أي نفي وجود صلة بين المسند إليه والمسند كما يدل النفي على عدم التعريض بآخرين .^(٤) وعليه فإذا نظرنا للنفي في كل حالة وعلاقته بالتركيب الداخلي للجملة سنجد أن :

أولاً : تقديم المسند إليه المنفي على المسند يفيد الاختصاص :

فالدور الوظيفي لأداة النفي يقل في دلالاته وتأثيره إذا تصدرت الجملة في التركيب النظري (أداة نفي - مسند إليه - مسند) ، حيث يقل تأثيرها على المسند . في حين أن دخولها على المسند

(١) משה לוויאן : שם .

(٢) שמעון בר- אפרת : עמ' 27 . מ. צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 58 .

(٣) משה לוויאן : כרך ראשון ، עמ' 46 .

(٤) سيد سليمان محمد : النفي في العهد القديم ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ،

إليه مباشر يدل على تأكيده واختصاصه في آن واحد ، فكما ورد في (مزامير ١١٥/١٧) (לא המתים יהללו יהוה ليس الأموات يسبحون الرب) .^(١) فتقديم الأداة לא على المسند إليه המתים أفاد التخصيص والتوكيد ، فالموتى لا يسبحون بالفعل ، لكن هذا لا ينفي وجود التسييح وثبوته ، ولذا فالنفي متوجه للموتى بصفة خاصة أنهم لا يسبحون ، مع التعريض بالغير ، لأن هناك تسييحاً ما ، ولذا فالمسبحون هم الأحياء وليس الموتى . وكذلك (عد ١٦/٢٩) (לא יהוה שלחני فليس الرب قد أرسلني) ،^(٢) فهذا نفي أن يكون الرب هو الذي أرسله ، بل ربما غيره .

تقديم المسند إليه مع وقوع النفي على المسند ، يفيد توكيد النفي : كما في (هوشع ٤/٢) (כי היא לא אשתי لأنها ليست امرأتى) ،^(٣) فتقديم المسند إليه وتسليط النفي على المسند المؤخر أفاد نفي وجود صلة بين المسند إليه وبين المسند على الإطلاق ، أي أن التركيب هنا أفاد توكيد النفي . (تك ٨/٤٢) (והם לא הכירוהו وأما هم فلم يعرفوه) ،^(٤) فهنا نفي المعرفة مع التأكيد على أنهم هم بصفة خاصة لم يعرفوه ، فالتركيب هنا يفيد التوكيد مع الاختصاص . وكذلك (ث ٨/١٥) ، (قضا ٥/١٣) (ומורה לא יעלה על ראשו כי זייר אלהים יהיה הנער ولا يعمل موسى رأسه لأن الصبي يكون نذيراً لله من البطن) ، فالتقديم هنا لتوكيد نفي الأمر مع التحذير من مخالفته ، كما يدل على تخصيص عدم الاقتراب بالמוש من رأس الفقى باعتباره نذيراً للرب .^(٥)

ثانياً : تقديم المسند المنفي على المسند إليه يفيد :

١- توكيد النفي ، كما في (تك ٣/٦) (לא ידון רוחי באדם لا يدين روحي في الإنسان) ، (تك ٤١/٤٤) (לא ירים איש את ידו ואת רגלו لا يرفع إنسان يده ولا رجله) . (٦) ففي النموذجين نجد توكيد الأمر وعدم الرجعة فيه ، أو عدم الاستثناء منه . وكذلك (خر ١٧/١٨) ، (ث ١٥/١٧) . (٧) ومما يفيد تقوية التوكيد تكرار أداة النفي أمام كل اسم منفي بعد النفي الأساسي للجملة ، كقولهم (לא ישקה מהן לא בהמתו ולא בהמת חברו لا يسقي منها بهيمته ولا بهيمة صاحبه) . (٨)

(١) سيد سليمان محمد : ص ١٤٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

(٥) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 788 ، 789 .

(٦) سيد سليمان محمد : ص ١٤٣ .

(٧) المرجع السابق : ص ١٣٩ .

(٨) ד"ר שאול ברקלי : עמ' 37 . ד"ר יצחק פרץ : עמ' 64 .

٢- التشويق لما هو متأخر ، (והלא חסרין 30 יום ألم تنقص ثلاثين يوماً) ، فتقديم المسند المنفي وتأخير المسند إليه وهو العدد ، إنما هو للتشويق لمعرفة ما يحمله معلومة جديدة على النفس .^(١)

٣- النفي المطلق ، ويكون باستخدام كلمة מאומה في نهاية الجملة ، كما في (تك ٩/٣٩) (לא חשך ממני מאומה ولم يمك عني شيئاً) ، والمراد النفي القطعي المطلق للمسند.^(٢)

ثالثاً : تقديم المتعلق المنفي إلى صدارة الجملة يفيد :

١- إنكار أمر ما وإثبات خلافه : كما في (ث ١٣/٢٩) (ולא איתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת وليس معكم وحدكم أقطع أنا هذا العهد وهذا القسم) ، فتقديم المفعول ليتسلط عليه النفي يفيد إنكار وقوع الحدث مخصوصاً بهم من ناحية ، مع التعريض بالغير من ناحية أخرى ؛ أي ليس معكم بل مع غيركم . وكذلك (ث ٣/٨) (כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי - יהוה יחיה) إنه ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان بل بكل ما يخرج من فم الرب يحيا) ، فتقديم المفعول غير المباشر لعل הלحם هو للتعريض بأمر آخر وإنكار اقتصار الحدث على هذا المفعول المقدم ، وهو ما يؤكد استكمال قراءة الجملة כי על כל מוצא פי יהוה . (٣) وكذلك (صموا ٧/٨) (לא אותך מאסו כי אותי מאסו لم يرفضوك أنت بل إياي رفضوا) ، (٤) فالفعل ثابت وواقع هنا ، لكن ليس على المفعول المقدم بل على شخص غيره ، فالمراد هنا التعريض بهذا الغير .

٢- التوكيد : وذلك إذا تقدم الجزء الثانوي على المسند وسبق بالنفي ، فيكون ترتيب أجزاء الجملة (مسند إليه - أداة النفي - جزء ثانوي - مسند) ، كما في (أيوب ٣٥/٣٤) (أيوب לא בדעת ידבר إن أيوب يتكلم بلا معرفة) . فكل من المسند إليه والمسند ثابت الوجود ، لكن النفي منصرف للجزء الثانوي לא בדעת ، ولذا فالتأكيد هنا على نفي الكلام بمعرفة . وذلك باعتبار أن الجملة التي يتم الفصل فيها بين أداة النفي وبين المسند المنفي بما تفيد تأكيد الأجزاء التي تلي النفي مباشرة والتي تفصل بين الأداة وبين المسند المنفي .^(٥)

(١) אבא בנדויד : כיצד סדר נושא ונשוא ، עמ' 152 .

(٢) سيد سليمان محمد : ص ١٤٧ .

(٣) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 788 ، 789 .

(٤) سيد سليمان محمد : ص ١٣٩ ، ١٥٢ .

(٥) السابق ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

التقديم والتأخير في حالة الاستفهام :

تشابه حالات التقديم والتأخير في جملة الاستفهام في كل من اللغة العبرية واللغة العربية باعتبار الأصل السامي المشترك بين اللغتين . حيث تصدر أداة الاستفهام الجملة يليها مباشرة الاسم أو الفعل المراد الاستفهام عنه ، ثم باقي أجزاء الجملة .^(١) وعند ما نتكلم عن جملة الاستفهام في العبرية فإنما نقصد جملة الاستفهام بالأداة ה או האם ، باعتبارهما تقابلان همزة الاستفهام في العربية أو الاستفهام بدون أداة أي بالسياق .

ومن ثم فالتقديم والتأخير أهمية عظمى في تحديد المستول عنه ، أو الركن الذي يتجه إليه الشك من المرسل ، رغبة في الحصول على جواب مباشر عنه بالإيجاب أو بالسلب ، أو التوصل إلى حقيقة ما يروم المرسل معرفتها ، وهو ما يقع ضمن ما يُعرف بسؤال الشك שאלת ספק . كما أن التقديم والتأخير يُبنى عليه ترتيب جملة الجواب ، حيث يتصدر جملة الجواب العنصر المستول عنه دون غيره من أجزاء الجملة ؛ وذلك بهدف تحقيق الترابط بين السؤال وإجابته من ناحية ، وتأکید سرعة وصحة الاتصال بين طرفي الخطاب من ناحية أخرى .^(٢)

وسواء كان الاستفهام حقيقي ، أو تقريرى ، أو تعجبى إنكارى فسنجد أن ترتيب الأجزاء يكون وفقاً لما يراد معرفته ، بمعنى أنه إذا كان الشك متجهاً إلى المسند ومعرفة وقوعه من عدمه فإن المسند يُقدم ليلي أداة الاستفهام ، كما في (أيوب ١/٨) (השמת לבך אל עבדי איוב هل جعلت قلبك على عبيدي أيوب) . وفي (تك ٥٨/٢٤) (התלכי עם האיש הזה هل تذهبين مع هذا الرجل) (تك ٥/٢٩) (הידעתם את לבן בן נחור هل تعرفون لابان ابن ناحور) ، ففي هذه الجمل كان الاهتمام منصباً على المسند ، ولذا جاء الجواب بتقديم المسند ليحتل صدارة الجملة جرياً على نسق السؤال ، ففي (تك ٥٨/٢٤) جاء الجواب (ותאמר אלך فقالت أذهب) وفي (تك ٥/٢٩) (ויאמר ידענו فقالوا نعرفه) . فهنا السؤال لمعرفة إمكانية تحقق الفعل أو وقوعه ، ولذا جاء الجواب بالإيجاب مع حذف الأداة والاتجاه مباشرة إلى الجزء المؤكد في الجملة وهو المسند في كل حالة .^(٣)

وفي حالة السؤال للتقرير يكون الهدف هو تأكيد مراد السائل ، وتستخدم الهاء مع أداة النفي הלא ، كما في (إشع ٢٨/٤٠) (הלא ידעת אם לא שמעת أما عرفت أم لم تسمع) ، فلاستفهام هنا مراده تأكيد علم السامع بالأمر . وكذلك في (قضا ١٥/١٤) (הלירשנו

(١) د. نازك إبراهيم عبد الفتاح : ص ٢٠٥.

(٢) د"ר יצחק פרץ : עמ' 70 . אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 786

(٣) ד"ר יצחק פרץ : שם . אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، שם . Moshe Greenberg

קראתם לנו הלא אֶתְסַלְבּוּנָא דְעוֹقֵנוּנָא אִם לֹא) ، فمراد المتكلم هنا تأكيد نية السلب لدى المستمع (امرأة شمشون). ^(١)

وفي حالة التعجب والإنكار ينطبق نفس الشيء ، كما في (تك ٩/٤) (השומר אחי אנכי أحارس أنا لأخي). ^(٢) حيث تقدم المسند (زمن الحال) لأهميته وإظهار التعجب من السؤال ، وإنكار الأمر. وكذلك (أيوب ١٢/٧) ، (مل ١٢/١٩) (ההצילו אותם אלהי - הגויים هل أنقذت آلهة الأمم هؤلاء) ، فالاستفهام لإنكار وقوع مثل هذا الفعل ، فإن آلهة الأمم لم تنقذ هؤلاء الملوك. ^(٣)

أما إذا كان الجزء المقدم هو المسند إليه لتوكيده بالاستفهام عنه أو لإنكاره ، فإنه يلي أداة الاستفهام ، كما في (صمو ٢/٩) (האתה ציבא أنت صيا) (عد ١٢/١١) (האנכי הרייתי את כל העם أعلّي حبلتُ بجميع هذا الشعب) ، ^(٤) فالاستفهام هنا طلب للمعرفة والتأكد من حقيقة المسند إليه المستفهم عنه هنا . وقد يكون السؤال بدون أداة ، كما في (تك ٢٤/٢٧) (אתה זה בני עשו هل أنت هو ابني عيسو) . فجاء الجواب ويאמר אני ؛ لأن السؤال عن المسند إليه تأكيد له ، ولذا وردت الإجابة بتقديم المسند إليه ، بل والاكتفاء به دون ذكر المسند .

وفي حالة الإنكار والتعجب، نجد (صمو ٩/٧) (האתה תבנה לי בית أنت تبني لي بيتاً) ، ^(٥) فالسؤال هنا لإنكار أن يتم الفعل من هذا الشخص بصفة خاصة ، وقد يكون تحقيراً له أو تعظيماً لشأنه . وغالباً ما تكون الإجابة المتوقعة على هذا السؤال هي النفي ، ولذا جاء الجواب في (أخبار أول ٤/١٧) نفياً بدون سؤال (לא אתה תבנה أنت لا تبني لي بيتاً للسكنى). ^(٦)

وللتقرير ، أي تقرير أن الحدث تم من المسند إليه لا من غيره ، كما في (تك ٥/٢٠) (הלא אמר לי אחותי היא ألم يقل هو لي أها أختي). ^(٧)

وفي حالة الإنكار ، كما في (مل ١١/١٩) (הנה אתה שמעת את אשר עשו מלכי אשור לכל הארצות להחריםם ואתה תיבצל إنك قد سمعت ما فعل ملوك آشور بجميع

(١) יהושע שטיינברג : מילון התנ"ך ، הוצאת יזרעאל ، תל אביב ، 1977 ، עמ' 182 .

(٢) سيد سليمان محمد : تركيب جملة الاستفهام والتعجب في العبرية وتطورها ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ص ٦٧ ، ١٢٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

(٤) יהושע שטיינברג : שם .

(٥) سيد سليمان محمد : تركيب جملة الاستفهام ، ص ٦٧ ، ١٢٣ .

(٦) יהושע שטיינברג : שם .

(٧) سيد سليمان محمد : المرجع السابق ، نفسه .

الأرضي لإهلاكها وهل تنجو أنت) ، فالاستفهام هنا لإنكار أن تحدث للمسد إليه بصفة خاصة أي حالة من حالات النجاة .^(١)

وينطبق نفس الأمر على المفعول به أو أي جزء ثانوي من أجزاء الجملة إذا وُلِّي أداة الاستفهام، كما في (تك ١٧/١٧) (הלכן מאה שנה יולד لابن مئة سنة) ، فالاستفهام هنا تعجب من إمكانية حدوث مثل هذا الأمر . وأما في (قضا ١٤/١٦) (ולך אגיד فهل إياك أخبر) فالسؤال هنا إنكاري ؛ أي لم يحدث هذا الأمر ولن أروي الأمر لأي شخص ، فهل أخبرك أنت ؟! وفي (قضا ١٤/٣) (האין בבנות אחיד ובכל עמי אשה أليس في بنات إخوتك وفي كل شعبي امرأة) ، فالسؤال هنا للاستغراب والتعجب ومن ثم فالجواب المفترض هو الإيجاب כן .^(٢)

وبالتالي فقد تأكد لنا مدى التشابه الكبير بين اللغتين العربية والعبرية في حالات التقديم والتأخير سواء في الخبر أو الإنشاء ، كما تأكد لدينا قوة تأثير البلاغة العربية على البلاغة العبرية في هذا المجال . ومن ثم فإن أي قصور في الترجمة بين اللغتين مرجعه في معظم الأحيان لقصور المترجم وعدم تمكنه من أدواته ، بينما في بعض الأحيان يكون مرد القصور في النقل إلى الفروق القليلة بين اللغتين.

(١) المرجع السابق : ص ٦٨ . אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 788 .

(٢) ד"ר יצחק פרץ : עמ' 70 . سيد سليمان محمد : المرجع السابق ، ص ٧١ ، ٧٢ .

المبحث الثالث

نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن

أولاً : تقديم المسند إليه للاهتمام والعناية :

سورة يوسف (٨١) : ﴿ ارجعوا إلى أيكم فقولوا يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين ﴾ .

ركندورف : שובו אל אביכם ואמרו : אבינו ! גנב בנך ، איננו מעידים כי אנן באשר אנחנו יודעים ، הנסתרות לא נגלו לנו .^(١)

ريفلين : שובו אל אביכם ואמרתם אליו : אבינו גנב בנך ، ולא נעיד כי אם אנו אשר ידענו ואין אנחנו שומרים על התעלומה .^(٢)

بن شمش : وאתם שובו אל אבינו ואימרו לו : בנך נאשם בגניבה אנו יכולים להעיד רק על מה שראינו ואין אנו מבינים בעלמות .^(٣)

التفسير : (سرق) على ظاهر الحال ، وقرئ (سُرِق) أي نسب إلى السرقة (وما شهدنا) عليه بالسرقة ، وقد تقدم المسند إليه بعد حرف التوكيد (إن ابنك) للاهتمام والعناية.^(٤) لأن مناسط الكلام والحكم متعلق بهذا الابن الذي كان أبوه شديد التعلق به ، وإظهار أن هذا الابن الذي نعلم عنك حبك الشديد له قد سرق. فالاهتمام منصب على هذا الابن خاصة، والتوكيد على نسبة الابن للسرقة وليس على السرقة في حد ذاتها .

ونلاحظ هنا أن ركندورف قد قدم فعل السرقة على ذكر الابن **גנב בנך** بما أضاع المعنى السابق ذكره ؛ لأن المراد هنا ليس ذكر السرقة في ذاتها بل نسبة الابن للسرقة بما يجعل ترجمته فاقدة لهذا المعنى .

أما ريفلين فجاءت ترجمته على نسق سابقه ، فهي قاصرة كذلك عن المعنى المراد بالتقديم هنا .

أما بن شمش : فنجده يتدخل في النص بتغيير الضمائر ، حيث جعل (أيكم) بكاف الخطاب جعلها **אביכם** بالتكلم ، ثم حذف النداء (يا أبانا). لكنه التزم بالظاهرة هنا حيث حافظ على تقديم

(١) ركندورف : عم' 137 .

(٢) ريفلين : عم' 240 ، 241 .

(٣) بن شمش : عم' 144 .

(٤) الزمخشري : الكشف عن حقائق غوامض التبريل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، صححه مصطفى حسين أحمد ، دار الريان للتراث ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ط ٣ ، ج ٢ ، ص ٤٩٥ . أبو السعود : تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٩٤ ، ط ٤ ، ج ٤ ، ص ٣٠٠ ، ٣٠١ . الألوسي : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، المطبعة النيرية ، القاهرة ، ج ١ ، ص ١٥٣ . محمود حسن مخلوف : ص ١٤٤ .

זכר המסנד إليه (الابن) على المسند **בנך נאשם בגניבה** اتباعاً للقراءة الثانية (سُرَق) ، فهو الأفضل في الحفاظ على دلالة التقديم ، إلا أن ترجمته بصفة عامة قاصرة عن معنى الأصل.

ومن ثم فالترجمة المقترحة هي ترجمة ريفلين بعد تعديلها على النحو التالي : **שובו אל אביכם ואמרתם אליו: אבינו בנך גנב (בנך נאשם בגניבה) ، ולא נעיד כי אם את אשר ידענו ואין אנחנו שומרים על התעלומה .**

يوسف (٨٩) : ﴿ قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون ﴾ .

ركندورف: ויאמר הידעתם את אשר עשיתם ליוסף ולאחיו בפתיות לבכם?^(١)

ريفلين : ויאמר: הידעתם את אשר עשיתם ביוסף ואחיו, בהיותכם נמהרי לב?^(٢)

بن شمش : ויען : האם אינכם זוכרים מה שעשיתם בקנאתכם ליוסף אחיכם?^(٣)

التفسير : (قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه) استفهام عن وجه القبح الذي يجب أن يراعيه التائب ، فقال هل علمتم قبح ما فعلتم . وكان الظاهر أن يتعرض لما فعنوه بأخيه فقط ، وإنما تعرض لما فعلوا بيوسف لاشتراكهما في وقوع الفعل عليهما ، فإن المراد بذلك إفرادهم له عن يوسف وإذلاله بذلك ، وكان كلامه معهم شفقة عليهم ونصحاً لهم في الدين لا معاتبة . وقيل لم يرد نفي العلم عنهم ، لأنهم كانوا علماء ، ولكنهم لما لم يفعلوا ما يقتضيه العلم سماهم جاهلين . وقيل معناه إذ أنتم صبيان في حد السفه والطيش قبل أن تبلغوا أوان الحكم والرزانة .^(٤) وقدم الضمير (أنتم) في مقام المعاتبة للأخوة اهتماماً وعناية بهم .^(٥)

ونلاحظ هنا التزام المترجمين جميعاً بصيغة الاستفهام التوبيخي في الآية . لكن عند تعاملهم مع التقديم والتأخير للمسند إليه في الأصل ، نجد ركندورف لم يلتزم في ذلك بالأصل بل قدم الجاهالة على الضمير المتصل **בפתיות לבכם** بما يحول المعنى للاهتمام بالجاهالة وليس بنسبهم للجاهالة دون سواهم ، كما حذف الضمير المنفصل وحوله إلى ضمير متصل ، بما يحل بالمعنى . وقد استخدم المقابل **פתיות לב** ، ولفظ **פתיות** يعني (مذاجة - بساطة - حمق - بلة) ، كما في (أمثال ١٣/٩) (المرأة الجاهلة صخابة حمقاء ولا تدري شيئاً) .^(٦) وهو مقابل يقترب إلى حد ما من معنى الأصل ، وهو الحمق وعدم الإدراك السليم للأمر . إلا أن الترجمة هنا غير ملتزمة بالظاهرة قاصرة عن معنى الأصل .

(١) ركندورف : عم' 138 .

(٢) ريبلي : عم' 241 .

(٣) بن شمش : عم' 144 .

(٤) الزمخشري : ج ٢ ، ص ٥٠٠ ، ٥٠١ . أبو السعود : ج ٤ ، ص ٣٠٣ .

(٥) محمود حسن مخلوف : ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٦) أ. ابن شوشن : ع' פתיות . د. شגיב : ע' פתיות . י. שטיינברג : ע' פתיות .

أما ريفلين فنجدته أكثر دقة والتزاماً بالأصل ، إذ استخدم **בהיותכם** (بكونكم) ملتزماً بتقديم الضمير على مقابل الجهالة . ثم يستخدم مقابل الجهالة **נמהרי לב** (خائف - جَزَع - متهور - متسرع) ، كما في (إشع ٤/٣٥) (قولوا لخائفي القلوب تشددوا لا تخافوا) .^(١) وهو مقابل يدل على معاني الطيش والتهور نتيجة التسرع أو الخوف بما يجعله يقترب مما ذكره "الزخشي" من أن المراد الطيش والسفه في سن الصبا قبل بلوغ سن الرزاة والحلم ، ومن ثم فترجمته ملتزمة بالأصل ومعناه .

أما بن شمش فنجدته أولاً يضيف **בקנאתכם** من لدنه للإشارة للحسد متأثراً في ذلك برؤية العهد القديم لسبب القصة كلها وهي الحسد والحقد . ويؤكد تأثره بالعهد القديم أنه حذف (وأخيه) واكتفى بذكر **ליוסף אחיכם** (ليوسف أخيكم) فقط ، واستبدل (أخيه) بـ (أخيكم) ، وكان الأمر لا يتعلق بنيامين بما يخل تماماً بالمراد من الآية حسبما ذكر المفسرون . ومن ناحية أخرى نجدته يحذف قوله تعالى (إذ أنتم جاهلون) بما يضيع جزءاً من معنى الآية ، ويخرج عن حد الالتزام بالأصل . ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل .

النور (٤٩) : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٌ كُلُّ قَدْ عِلْمُ صَلَاتِهِ وَتَسْبِيحِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾

ركندورف : **האינך רואה** ، כי כל היצורים אשר בשמים ובארץ מהללים את ד' ، גם בעלי הכנפים בפרשם את אברותיהם ؟ כל יצור יודע את תפלתו ואת שיר תודתו ، ואלהים יודע את מעשיהם .^(٢)

ريفلين : **האם לא תראה** ، כי אלהים ישבח אותו כל אשר בשמים ובארץ והעוף בפרשו כנפיים . כל אחד מהם יודע תפלתו ותשבחתו ואלהים יודע את מעשיהם .^(٣)

بن شمش : **האם לא תראה** שמשבחים את אללה כל היצורים אשר בשמים ובארץ ביחד עם הציפורים הפורשות כנפיהן וכל אחת יודעת את ניסח תפילתה ותשבחותיה ؟ אללה יודע על מעשי החוטאים .^(٤)

التفسير : وقد جاء التعبير القرآني على هذا النمط (ألم تر أن الله يُسَبِّحُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (ولم يكن : ألم تر أن من في السموات والأرض يسبح لله - مثلاً) للعناية بذكر اسم الجلالة وتقديمه على ما سواه ، لتعليق الحديث بقدرته I في الكون ، وللإشعار باستحقاق الألوهية

(١) أ. ابن شوشن : ع' نמהר לב . د. شגיב : ع' نמהر לב . ي. شטיינبرگ : ع' نמהر לב .

(٢) ركندورف : عم' 206 .

(٣) ريبلي : عم' 373 .

(٤) بن شمش : عم' 213 .

لما يذكر من تسبيح وتعريفه . وقدم الجار والمجرور (له) على الفاعل لتخصيص تسبيح الكائنات به عز وجل، ولأن في الفاعل طولاً لتقديمه يخل بجزالة النظم .^(١)

وفي مقابل دلالة التقديم للفظ الجلالة هنا نجد ركندورف يسير على نهج بعيد عن الأصل حيث عدّل الجملة الاسمية المؤكدة بـ (أن) إلى الجملة الفعلية محولاً اسم أن (الله) ، وهو المسند إليه في الأصل، إلى مفعول به في الترجمة مقدماً ذكر (من في السموات والأرض) على ذكر لفظ الجلالة ، بما يخل تماماً بالمعنى السابق ذكره . كما أنه بهذا التأخير للفظ الجلالة أدخل مرة أخرى بتقديم الجار والمجرور (له) في الأصل على الفاعل (من في السموات والأرض) حيث أخر لفظ الجلالة إلى نهاية الجملة بما لم يعد بالإمكان وجود ضمير يعود عليه . ومن ثم فقد أدخل المترجم بهذا النسق بالمعنى العام للآية ودلالاتها بما يخرج عن حد الالتزام والأمانة في الترجمة .

أما ريفلين فقد التزم بصدارة لفظ الجلالة في الجملة ، كما حافظ بالتالي على إيراد ضمير يعود عليه بعد الفعل ويكون سابقاً على المسند إليه كما في الأصل . فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنلاحظ أنه سار على نهج وسط بين السابقين ، حيث قدّم الفعل على لفظ الجلالة ، وجعل لفظ الجلالة مفعولاً به مقدماً على المسند إليه أي وضعه محل (له) ، ومن ثم فقد حذف لفظ الجلالة من أول الجملة واستبدل الضمير (له) بالاسم الظاهر خلافاً للأصل ، بما يفقد الآية دلالة التقديم في الحالتين . خاصة وأنه حوّل - مثل ركندورف - الجملة الاسمية إلى جملة فعلية ، بما يعني عدم الالتزام بالأصل وقصور ترجمته عن المعنى . ومن ثم تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل والأقرب للمعنى هنا .

تقديم المسند للاهتمام والعناية :

البقرة (٤٩) : ﴿ قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ﴾

ركندورف : אמור אליהם : אם תחפצו לבקר בהיכל ד' אחרי מותכם מפורדים מכל בני האדם، בחרו במות אם כנים אתם .^(٢)

ريفلين : אמור : הן אם יהיה לכם לבדכם מעון האחרית את אלהים כלו כלו، ולא לאיש אתכם، כי עתה התאוו למות אם אמת תדברו .^(٣)

(١) د. الشحات محمد عبد الرحمن : مع النظم القرآني في سورة النور، مطبعة الأمانة، ١٩٨٦، ط ١، ص ١٤٦.

(٢) רקנדורף : עמ' 9 .

(٣) ריבלין : עמ' 13 .

בן שמש : ועוד אמור להם : האם רק לכם בלבד , ולא לכל בני האדם , מיועד
העולם-הבא אצל אללה , הרי אם אתם צודקים עליכם לשאוף לעבור במהרה אל
העולם-הבא ? ^(١)

التفسير : (قل إن كانت لكم الدار الآخرة) رد لدعوى أخرى لليهود بعد رد دعواهم الإيمان .
(عند الله) ظرف للتشريف والمرتبة والمكانة (خالصة) أي لا يشوبها شيء . وتقديم الخبر (لكم) على
(الدار) وهو اسم (كان) ؛ للاهتمام أو لإفادة الحصر، وما بعده للتأكيد ؛ أي لتوكيد معنى
الاختصاص المستفاد من التقديم للخبر وقوله (خالصة) لرفع احتمال المشاركة بالكلية . ^(٢)

وفي مقابل هذا المعنى نلاحظ أن ركندورف أتى بقوله (إذا رغبت في زيارة هيكل الرب بعد
موتكم) ولا ندري ما هو هذا الهيكل الذي يتحدث عنه هنا ، خاصة وأن الآية صريحة في الحديث
عن الدار الآخرة ، والمراد بها الجنة حسبما أجمع المفسرون على ذلك . ومن ثم فهو قد حرف معنى
الآية من ناحية ، ومن ناحية أخرى حوّل نمط الجملة إلى الفعلية بدلاً من الجملة الاسمية في الأصل
(إن كانت لكم) ، بما يفقد الآية دلالة التقديم للخبر على المبتدأ . كما حذف دلالة العندية كذلك،
ومن ثم جاءت ترجمته فاقدة للظاهرة محلّة بالمعنى تماماً . مع إضفاء سمات يهودية للنص من خلال
ذكره (هيكل الرب) وهو مفهوم يهودي بحت .

أما ريفلين فقد حرص على التقديم والتأخير كما في الأصل بما يعني إدراكه لدلالته في الآية .
ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل مدركة لمعنى الآية .

أما بن شمش فنجد أنه قد حوّل أسلوب الشرط (إن كانت لكم ... فتمنوا) إلى أسلوب استفهام
האם רק לכם ؟ بما يحل تماماً بدلالة الأصل الذي تعتبر هذه الآية فيه رداً على ما سبق أن قاله
أو اعتقدوا فيه ، ومن ثم جاءت الآية هنا لتكذيبهم بالشرط (إن صدق ما زعمتم فافعلوا) . ولكن
المرجم لكون الآية تتعلق باليهود حاول أن يخفف من حدتها باعتبار الأمر متعلق بمجرد الاستفهام ،
وليس بتحقيق الأمر منهم وتحدي القرآن لهم في مقولتهم هذه . كما لم يلتزم المرجم بترتيب الأصل
إذ حافظ على تقديم (لكم) ، لكنه أخر ذكر (الدار الآخرة) إلى ما بعد مقابل قوله تعالى (من دون
الناس) . كما أخر ذكر العندية كذلك إلى نهاية الجملة وقبل الأمر (تمنوا الموت)، بما يجعل ترجمته
تبدو ظاهرياً ملتزمة بالتقديم ، لكنه في حقيقة الأمر لم يلتزم به ، بل تدخل في النص بالتقديم
والتأخير بما يحل بدلالة التشريف والتكريم ، و بدلالة تقديم الخبر (لكم) ، ومن ثم جاءت ترجمته غير
ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من المعنى . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

(١) בן שמש : עמ' 10، 11 .

(٢) أبو حيان الأندلسي : البحر المحیط في التفسير ، مراجعة : صديقي محمد جميل ، دار الفكر ، بيروت ،
١٩٩٢ ، ج ١ ، ص ٤٩٧ . الألوسي : ج ١ ، ص ٣٢٧ .

يس (٣٣) : ﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه ياكلون﴾

ركندورف : גם הארץ ، אשר אנחנו מחיים אחרי מותה ، למען הוציא מקרבה זרע לאכלה לכם ، אות לכם תהיה .^(١)

ريفلين : ואות הוא להם הארץ המתה אשר החינו אותה ונוצא ממנה גרעין אשר ממנו יאכלו .^(٢)

بن شمش : האם אין בזה אות ומופת שאנו מחיים אדמה מתה ושוממה ומזרימים ומשלחים בה מעיינות והיא מצמיחה ומוציאה תבואות ، גנים ، דקלים וכרמים למען יאכל האדם מפירותיהם .^(٣)

التفسير : قوله تعالى (وآية) خبر مقدم للاهتمام به و تنكيرها للتفخيم ، (ولهم) إما متعلق بما لأنها بمعنى العلامة أو بمضمرة هو صفة لها ، والأرض مبتدأ والميتة صفتها . وقوله تعالى (أحييناها) استئناف مبين لكيفية كونها آية ، وقيل غير ذلك ، وإن كان ما هنا هو الأولى ؛ لأن مصب الفائدة هو كون الأرض آية لهم لا كون الآية هي الأرض . (فمنه ياكلون) تقديم الظرف للدلالة على أن الحب معظم ما يؤكل ويعاش به .^(٤) فالتقديم هنا للظرف للاهتمام وتنبيهاً على النعمة إيهاماً بالحرص للاهتمام به حتى كأنه لا مأكول غيره .^(٥)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يعكس ترتيب الآية حيث قدّم ذكر (الأرض) ثم تلاها بذكر (الاحياء) ، ثم الإشارة إلى أن الاحياء يكون بعد الموت . ثم تابع الآية وأتى في نهايتها بذكر الآية **أَوتَ لَكُمْ** مستخدماً ضمير الخطاب والأصل بضمير الغيبة . وهو هنا قد أدخل تماماً بدلالة التقديم في الأصل ، ولم يلتزم بترتيب الآية ، وما يؤكد تعمده في ذلك أنه في الآية (٣٧) من نفس السورة لم يلتزم بتقديم لفظ (آية) في قوله تعالى (وآية لهم الليل) فجعل مقابلها **بِاللَّيْلِ** **لَكُمْ** **لِللَّيْلِ** بما أضاع دلالة التقديم فيها . كما نجد غير ملتزم بموقع الصفة هنا إذ يفصل بين (الأرض) وصفها (الميتة) . بل ويقدم ذكر الاحياء على ذكر الموت ، والمفترض أن الآية متمثلة في كون الأرض الميتة هذه يحياها الله تعالى بزول القطر عليها ، وهو ما حاول المترجم نقل معناه دون الانتباه لدلالة الترتيب القرآني مما يفقد الترجمة كثيراً من دلالة الأصل . كما حوّل قوله تعالى (منه ياكلون) **لَكُمْ** (طعاماً لكم) دون الانتباه لدلالة تقديم الظرف ، كما أنه حوّل الضمير من الغيبة إلى الخطاب . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لكثير من دلالاته .

(١) ركندورف : عم' 258 ، 259 .

(٢) ريبلي : عم' 491 .

(٣) بن شمش : عم' 267 .

(٤) الزمخشري : ج ٤ ، ص ١٤ ، ١٥ . أبو السعود : ج ٧ ، ص ١٦٦ . أبو حيان الأندلسي : ج ٩ ، ص ٦٤ .

(٥) حسني محمد السيد : ص ١٠٩ .

أما ريفلين فنجد أنه قد التزم بتقديم (آية) אַתָּה ، وما يؤكد التزامه هنا أنه قد التزم في الآية (٣٧) من نفس السورة بتقديم لفظ (آية) في قوله تعالى (وآية لهم الليل) فجاء بالمقابل אַתָּה הוּא להם הלילה أي أنه أدرك دلالة التقديم في الحالتين . كما حافظ على ضمير الغيبة والتزم بكون (الميتة) صفة للأرض ، كما التزم بتقديم (فمنه يأكلون) ، ومن ثم فالترجمة هنا ملتزمة بالأصل قريبة من دلالة .

أما بن شمش فقد صاغ الآية بأسلوب الاستفهام التعجبي האם אין وهي إضافة منه ، لكنه التزم بتقديم ذكر (الآية) على الإحياء ، أي أنه قدّم - مثل ركندورف - ذكر (الإحياء) على ذكر (الأرض الميتة) ، وإن جعلها نكرة بدلاً من التعريف في الأصل . وما يؤكد تعمله في ذلك أنه في الآية (٣٧) من نفس السورة لم يلتزم بتقديم لفظ (آية) في قوله تعالى (وآية لهم الليل) فجعل مقابلها גם הלילה אות הוא לכם بتغيير الضمير من الغيبة إلى الخطاب ، بما أضاع دلالة التقديم فيها . ومن ناحية أخرى أدمج هنا أجزاء من الآية التالية (٣٤) (وفجرنا فيها من العيون) ، ثم عاد للآية (٣٣) ומזרימים ומשלחים בה מעיינות והיא מצמיחה ומוציאה תבואות مسنداً عملية الإخراج والإنبات للأرض وليس لله تعالى (أخرجنا منها) مخالفاً بهذا الأصل ، ثم عاد الآية (٣٤) גנים ، דקלים וכרמים (وجعلنا فيها جنان من نخيل وأعناب) . أي أنه حذف قوله تعالى (فمنه يأكلون) مكثفاً بدلالة الآية (٣٥) (يأكلون من ثمره) למען יאכל האדם מפירותיהם ، وهو بهذا خرج عن حد الأمانة تجاه الأصل وأضاع كثيراً من دلالة بعدم التزامه به . بما يجعل ترجمته هي الأكثر سوءاً بين الترجمات جميعاً . ومن ثم تعد ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا والأكثر التزاماً .

الذاريات (١٩) : ﴿ وفي أموالهم حق للسائل والمحروم ﴾

ركندورف : ויסודו מהונם לעני המבקש ולדוד הנכלם .^(١)

ريفلين : ובהונם חקו למבקש חסד ולאביון .^(٢)

بن شمش : ועל אשר הם נותנים חלק מרכושם לקבצן ומחוסר כל .^(٣)

التفسير : أي في أموالهم نصيب والفر يستوجبونه على أنفسهم ، ويلزمونه تقرباً إلى الله تعالى ، وإشفاقاً على الناس ، وليس المراد بالحق هنا ما أوجبه الله عليهم من زكاة في أموالهم ، بل ما يعطى فوق الزكاة من صدقة عن طوعية ، ولقدّم الأموال على غيرها من مظاهر الغنى ، لأنها أساس

(١) ركندورف : עמ' 303 .

(٢) ريبليן : עמ' 601 .

(٣) بن شמש : עמ' 319 .

الثروة فخصها باستخراج الصدقة ، ونكر (حق) لتعظيم هذا الحق ، أي نصيب وافر من هذه الأموال .^(١)

وفي مقابل دلالة تقديم المال هنا نجد ركندورف يقدم الفعل ٦٢٥ الدال على (الإنفاق) ؛ أي أنه قد أقر ذكر الأموال باعتبارها مفعولاً به غير مباشر في الجملة العبرية ، وبالتالي أضاع من الترجمة دلالة الاهتمام والتخصيص للمال . كما حذف لفظ (حق) واستبدله بالفعل ٦٢٥ بما يعني إضاعة دلالة التنكير في الأصل ، ومن ثم فالترجم غير ملتزم بالظاهرة بما يجعل ترجمته فاقدة لجزء من دلالة الأصل .

أما ريفلين فقد التزم بتقديم (في أموالهم) كما التزم بمقابل (حق) ، وإن أضاع دلالة تنكيره حيث عرف اللفظ باتصاله بضمير المفرد الغائب ٦٢٦ . ولكن بصفة عامة كانت ترجمته أكثر التزاماً وقرباً من المعنى مقارنة بترجمة ركندورف .

أما بن شمش فنجده يسير على خطى ركندورف حيث حوّل الجملة إلى جملة فعلية مقدماً الفاعل والفعل ثم المفعول به (في أموالهم) ، بما يعني أنه أخر ما كان مقدماً في الأصل وبالتالي فقد أضاع دلالة التقديم هنا . كما أنه حذف لفظ (حق) وما له من دلالة في الأصل واستبدله بالفعل ٦٢٦ بما يعني فقدان ترجمته لجزء كبير من دلالة الأصل، حيث إن المراد ذكر الحقوق في المال وليس مجرد الاتفاق منه . وبالتالي فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

تقديم المتعلقات للاهتمام والعناية :

البقرة (٣) : ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون﴾

ركندورف : ... ומפזרים לאביונים ממה שנתתי להם .^(٢)

ريفلين : ... ומאשר חלקנו להם יפזרו .^(٣)

بن شمش : ... התורמים ממה שהענקנו להם .^(٤)

التفسير : (وما رزقناهم ينفقون) الرزق في اللغة العطاء ، وإسناد الرزق إلى نفسه تعالى للتعظيم والتحريض على الإنفاق والذم لتحريم ما لم يحرم ، خلافاً للمعتزلة الذين يرون أن الإسناد للإيذان

(١) د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٤، ١٥.

(٢) ركندورف : עמ' 2 .

(٣) ريبلين : עמ' 2 .

(٤) بن شمش : עמ' 3 .

بأنهم ينفقون من الحلال الصرف ، فإن إنفاق الحرام بمعزل من إيجاب المدح . وتقديم المفعول (مما رزقناهم) للاهتمام والمحافظة على رءوس الآي ، وإدخال (من) التبعيضية عليه للكف عن التذيير .^(١)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف غير ملتزم بالتقديم في الأصل ، إذ قدم مقابل (ينفقون) **מפזרים** على المفعول به (مما رزقناهم) والذي أورده في نهاية الآية **שנתתי להם** ، مفرداً الضمير بما يضيغ من دلالة التعظيم والحث على الإنفاق باستخدام ضمير العظمة في الأصل ، كما قدر من لدنه مفعولاً به محذوفاً **ללאביהם** وهو ما لم يقدره أحد من المفسرين ، ومن ثم فالترجم قد أخلّ بنظم الآية من جهة ، وأخلّ بدلالاتها من جهة أخرى مما يجعل ترجمته قاصرة وغير ملتزمة بالأصل . ومما يؤكد هذا أنه قد سار على نفس هذا النهج في الآية (٣٥) من سورة الحج ، حيث لم يلتزم بالتقديم والتأخير في قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) فجعل مقابلها **מפזרים** **מאשר נתנו להם** ، حيث حرص على عدم إضافة مفعول به ، كما حرص على ضمير العظمة ، وهو ما لم يلتزم به في آية سورة البقرة ، بما يحل بدلالة الأصل .

وفي مقابل هذا نجد ريفلين قد حرص على غمط الأصل محافظاً على تقديم (مما رزقناهم) على الفعل كما حرص على ضمير العظمة **ומאשר חלקנו להם** **יפזרו** فهو الأفضل هنا ، خاصة وأنها نفس الصيغة التي استخدمها في الآية (٣٥) من سورة الحج . فترجمته أكثر التزاماً وأقرب للمعنى هنا .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث قدّم الفعل **התורמים** على المفعول **ממה שהענקנו להם** ، أي أنه أضاع دلالة التقديم في الأصل ، وإن كان أفضل من ركندورف حيث حافظ على ضمير العظمة مع عدم إضافة مفعول به . وهو رغم أفضليته على ركندورف إلا أن ترجمته قاصرة عن دلالة الأصل ، ومما يؤكد هذا أنه استخدم نفس الصيغة في الآية (٣٥) من سورة الحج . بما يعني قصور ترجمته وفقدانها لجزء من دلالة الأصل . ومن ثم تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

الحج (٣٦) : ﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها...﴾

ركندورف : **ואת הגמלים שמנו לתועלת לכם** ، **ולמען שמור בהם את חקי ד'** ، **בזכירו עליהם את שם ד' ...**^(٢)

(١) الزمخشري : ج ١ ، ص ٤٠ . أبو السعود : ج ١ ، ص ٣١ ، ٣٢ .

(٢) ركندورف : عم' 194 .

ريفلين : ואת קרבנות הגמלים שתעום לכם ממנהגי אלהים הקדושים . לכם בהם טוב . וזכרתם את שם אלהים עליהם^(١)

بن شمش : مبرשות הבהמות תוכלו ליהנות למאכלכם ، לאחר הזכירתם עליו את שם אללה ، ...^(٢)

التفسير : (البدن) جمع بدنة ، سميت بهذا لعظم بدنها وهي الإبل خاصة . (من شعائر الله) من أعلام الشريعة التي شرعها الله ، وإضافتها إلى اسمه تعظيم لها ، (لكم فيها خير) أي منافع دينية ودنيوية جملة مستأنفة مقررة لما قبلها.^(٣) وفي تقديم (البدن) على عامله للاهتمام تنوياً بشأنها ، وفي تقديم (لكم) على المبتدأ ليتأتى كون المبتدأ (خير) نكرة ، وتقديم (فيها) على متعلقه وهو (خير) للاهتمام بما تجمعته وتحتوي عليه من الفوائد .^(٤)

وفي ضوء هذا المعنى نجد ركندورف يلتزم بتقديم (البدن) ، لكنه قدّم ذكر (لكم فيها خير) على قوله تعالى (من شعائر الله) و**את הגמלים שמנו לתועלת לכם** ، مخالفاً بذلك ترتيب الأصل بما يخل بالمعنى ؛ لأن خيريتها جاءت من كونها مفروضة ومكرمة بهذا من الله تعالى ، وهو ما تفقده الترجمة . بالإضافة إلى أنه حذف (لكم) الأولى ، كما قدّم مقابل (خير) على الجار والمجرور (لكم فيها) **לתועלת לכם** بما يفقد النص الاهتمام الذي يحمله تقديم الجار والمجرور هنا . كما لم يلتزم بتقديم (اسم الله) على الجار والمجرور (عليها) بل أخر ما هو مقدم في الأصل ربما جرياً على نهج قاعدة تقديم ما هو أقصر . إلا أنه كان بالإمكان أن يحافظ على ترتيب الأصل باعتبار المعنى الكامن وراء التقديم هنا ، ومن ثم جاءت الترجمة غير ملتزمة بالأصل وغير رافية بمعناه .

أما ريفلين فكان أكثر التزاماً بالأصل وحفاظاً على الترتيب فيه ، فحافظ على ذكر (من شعائر الله) أولاً . كما حافظ على تقديم الجار (لكم) على (خير) متعلقها ، والتزم بتقديم (اسم الله) على الجار والمجرور (عليها) ، وبالتالي فالترجمة ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف حيث قدم ذكر (لكم فيها خير) مع حذفه للجار والمجرور (لكم) ، وقصر الخيرية على الطعام فقط . بالإضافة إلى أنه حذف قوله تعالى (من شعائر الله) بما يخل بالمعنى كثيراً ، كما لم يلتزم بتقديم (اسم الله) على الجار والمجرور (عليها) ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالة . ومن ثم فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

(١) ريفلين : عم' 348.

(٢) بن شمش : عم' 201 .

(٣) الزمخشري : ج ٦ ص ١٠٧ . أبو السعود : ج ٣ ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٤) علاء مختار سلطان : ص ١٨٤ .

الرحمن (٧) : ﴿والسما رفعها ووضع الميزان﴾

ركندورف : הוא הרים את השמים ויתארם במאזנים .^(١)

ريفلين : ואת השמים הרים וישם מאזנים .^(٢)

بن شمش : ومعلل לשמים המורמים יצב והעמיד מאזני - צדק למען ישקלו מעשיכם .^(٣)

التفسير : (والسما رفعها) أي خلقها مرفوعة محلاً ورتبة حيث جعلها منشأ أحكامه وقضاياه ومتنزل أوامره ومحل ملائكته ، وفيه من التنبيه على كبرياء شأنه وعظم ملكه وسلطانه ما لا يخفى . (ووضع الميزان) أي شرع العدل وأمر به ، وقيل أراد به كل ما توزن به الأشياء وتعرف مقاديرها من ميزان ومكيال ومقياس ، أي خلقه موضوعاً مخفوضاً على الأرض ، حيث علق به أحكام عباده . وقُدِّم المفعول (السما) على الفاعل دون (الميزان) لشدة الاهتمام بأمر السما ولشأنها العجيب دون الميزان .^(٤)

وفي مقابل هذا المعنى للتقديم نجد ركندورف لا يلتزم به ، بل صاغ الترجمة بتقديم الفاعل ثم الفعل وتأخير (السما) المقدمة في الأصل إلى رتبة المفعول به **הוא הרים את השמים** ، بما أفقد ترجمته الكثير من دلالة الأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة حيث التزم بتقديم (السما) **وאת השמים הרים** ، فترجمته الأفضل هنا والأكثر دقة .

أما بن شمش فنجد صاغ الجملة ملتزماً ظاهرياً بتقديم (السما) لكنه في واقع الأمر قدم الظرف **מעלל** على (السما) **ומعلل לשמים** فصار المعنى (فمن فوق السما المرتفعة نصب ووضع الميزان) ، ومما يؤكد عدم التزام المترجم بالترتيب في الأصل ، أنه صاغ الفعل (رفع) بالمقابل **המורמים** وهو صفة وليس فعلاً في النسق العبري ، أي أن المترجم جعل اهتمامه في الجملة ليس إبراز شأن السما وعظمتها ، ولكنه جعل اهتمامه منصّباً على وضع الميزان وأنه فوق السما ، وهو مخالف لما ذكره المفسرون حول دلالة الميزان . ومن ثم جاءت الترجمة غير ملتزمة بالأصل ونسقه . وبالتالي فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

(١) ركندورف : عم' 310.

(٢) ريفلين : عم' 619.

(٣) بن شمش : عم' 327.

(٤) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٤٤٤ . أبو السعود : ج ٨ ، ص ١٧٧ . أبو حيان الأندلسي : ج ١٠ ، ص ٥٦ . د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص ٨٨.

تقديم بعض المتعلقات على بعض للاهتمام :

الزمر (٧) : ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ... ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ...﴾

ركندورف : אם תבגדו באלהים ، גם יהיה עשיר מבלעדכם ، אך לא ישא את מרי עבדיו ، ואם תודו לו ، ירצכם ... אל אדונכם תשובו ...^(١)

ريفلين: אם תכפרו، הנה אלהים עשיר מהצורך לכם. ולא ירצה אלהים לעובדיו את הכחש ואם תודו [לו] יחפץ זאת לכם... אחרי כן תשובתכם אל אלהיכם...^(٢)

בן שמש : אם תהיו כפויי תודה ، הרי אללה מוותר עליכם ، גם אם אין הוא רוצה שעבדיו יהיו כפויי תודה . אולם אם תהיו אסירי תודה יהיה זה לטובתכם... כי בסופכם אל ריבונכם תוחזרו...^(٣)

التفسير : (ولا يرضى لعباده الكفر) لأجل منفعتهم ودفع مضرهم رحمة عليهم لا لتضرره تعالى به .^(٤) ولعل تقديم الجار والمجرور (لعباده) على المفعول به للاهتمام بشأنهم ولكونهم هم الأولى بهذا الشرف، كما أنه يدل على الاختصاص وقصر الأمر عليهم دون سواهم من عباد العباد. (ثم إلى ربكم مرجعكم) بالبعث بعد الموت وفي تقديم المسند (إلى ربكم) على المسند إليه إفادة الاختصاص؛ أي إليه تعالى مرجعكم لا إلى أحد غيره .^(٥)

وفي مقابل هذه المعاني نجد ركندورف لا يلتزم بتقديم الجار والمجرور (لعباده) على المفعول به (الكفر) ، بل يقدم المفعول به محلاً الجار والمجرور لمضاف إليه **أَمَّا مَرِي عِبَادِي** (كفر عباده) وهو ما لم يرد في الأصل ، بما يخل تماماً بمعنى هذا الجزء من الآية . لكنه التزم في الشق الثاني (ثم إلى ربكم مرجعكم) فحافظ على تقديم الجار والمجرور وإن حذف مقابل (ثم) . أي أنه التزم في الشق الأخير فقط ، بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل وفاقة لجزء من المعنى .

أما ريفلين فنجد أنه قد التزم في الشق الأول حيث حافظ على تقديم (لعباده) على المفعول به (الكفر) فهو أفضل من ركندورف هنا . لكنه في الشق الثاني قدّم المسند إليه على المسند **تשובתכם אל אלהיכם** (مرجعكم إلى ربكم) بما يخل بدلالة الأصل . ومما يؤكد ذلك أنه يتردد بين الالتزام بالتقديم في موضع دون آخر ، فمثلاً في الآية (٦٠) من سورة الأنعام في قوله

(١) רקנדורף : עמ' 269.

(٢) ריבלין : עמ' 516.

(٣) בן שמש : עמ' 279.

(٤) الزمخشري : ج ٤ ، ص ١١٤ . أبو السعود : ج ٧ ، ص ٢٤٤ .

(٥) سناء عطا الله أحمد : الأسرار البلاغية في سورة الزمر ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الدراسات الإسلامية والعربية بالقاهرة ، ١٩٩٣ ، ص ٩٧ .

تعالى (ثم إليه مرجعكم) يأتي بالمقابل **אחרי כן אליו תשובתכם** ، وفي الآية (١٦٤) من نفس السورة في قوله تعالى (ثم إلى ربكم مرجعكم) يأتي المقابل **אחרי כן תשובתכם אל אלהיכם** وهو نفس ما استخدمه هنا ، بينما في الآية (٥٥) من سورة آل عمران في قوله تعالى (ثم إلى مرجعكم) يأتي بالمقابل **ואז תהיה תשובתכם אלי** . وربما كان سبب هذا التردد لديه ، خاصة وأن الأصل يكاد يكون متطابقاً في هذه الآيات ، اعتماده على قاعدة تقديم الأقصر . وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل في شق منها فاقدة لجزء من دلالة في شق آخر .

أما بن شمش فنجد في الشق الأول حوّل (لعباده) إلى (مسند إليه) **שעבדיו יהיו כפויי תודה** محولاً (الكفر) لمفعول به لإرادة العباد وليس مفعولاً لإرادة الله I وبهذا الشكل تصبح الجملة كلها بمثابة مفعول لقوله تعالى (لا يرضى) **אין הוא רוצה שעבדיו יהיו כפויי תודה** وهو ما يخل بنسق الأصل ، ويفقد الآية دلالة التقديم هنا . أما في الشق الثاني فقد حافظ على الترتيب كما في الأصل حيث حرص على مقابل (ثم) **בסופכם** ، كما حافظ على التقديم **אל ריבונכם תוחזרו** ، فهو ملتزم في شق ، خارج عن حد الالتزام في شق آخر .

ومن ثم نجد جميع الترجمات فقدت جزءاً من دلالة الأصل وبالتالي تكون الترجمة المقترحة هي تعديل الشق الأخير لدى ريفلين إلى : **אחרי כן אל ריבונכם תשובתכם** .

الزمر (١٣) : ﴿ قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ﴾

ركندورف : **יראתי פן יגיעני עונש היום הגדול בהכעיס את אדוני** .^(١)

ريفلين : **אמור : אכן ירא אנכי، אם אמרה את אלהי، ענש יום כבד** .^(٢)

بن شمش : **כי ירא אני מעונש יום-הדין הגדול אם לא אציית לריבוני** .^(٣)

التفسير : (قل إني أخاف إن عصيت ربي) بترك الإخلاص والميل إلى ما أنتم عليه من الشرك . (يوم عظيم) هو يوم القيامة وصف بالعظمة لما فيه من الدواهي والأهوال .^(٤) وفي هذه الآية قدّم ذكر الخوف على شرطه الذي شأنه أن يتقدم ؛ لأنه هو الأهم المقصود بالذكر ، وشرطه ألا يقتضي الوقوع .^(٥)

ونلاحظ في مقابل هذا أن ركندورف قد حذف المسند إليه المؤكد (إني) ، كما أنه قدّم مفعول (الخوف) (عذاب يوم عظيم) على الشرط المؤخر أصلاً ، فأخره مرة ثانية خلافاً للأصل . كما أنه

(١) ركندورف : عم' 269 .

(٢) ريبليز : عم' 517 .

(٣) بن شمش : عم' 280 .

(٤) أبو السعود : ج ٧ ، ص ٢٤٧ .

(٥) سناء عطا الله أحمد : ص ٩٤ .

استبدل (العظيم) بالمقابل ٦٦٦ الذي يشير لمعنى (الكبير) وليس لمعنى (العظيم) ، فالمقابل غير واف بدلالة الأصل . فالترجم ملتزم ظاهرياً ، لكنه في حقيقة الأمر غير ملتزم بترتيب الأصل ، خاصة وأنه حول أسلوب الشرط (الإنشائي) إلى الأسلوب الخبري، بما أفقد ترجمته كثيراً من دلالة الأصل.

أما ريفلين فقد حافظ على التوكيد باستخدام אבך ، كما حافظ على ترتيب الأصل مع الالتزام بالمقابل الملائم لـ (العظيم) وهو דבך ، مع المحافظة على أسلوب الشرط . وبالتالي فهو ملتزم بترتيب الأصل محافظ على دلالاته .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف ، وتميز عنه بأنه لم يحذف المسند إليه (إني) . لكنه قدم مفعول (الخوف) بما يخل بترتيب الأصل ، وإن حافظ على أسلوب الشرط . كما استخدم لفظ ٦٦٦ كمقابل لـ (العظيم) ، ومن ثم جاءت الترجمة غير ملتزمة بترتيب الأصل فاقدة لكثير من دلالاته . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأقرب للمعنى والأكثر التزاماً .

النور (٦٢) : ﴿ ... فأذن لمن شئت منهم واستغفر لهم الله إن الله غفور رحيم ﴾

ركندورف: הואיל למי תחפוך , וכפר בעדם את פני אלהיך כי חנון ורחום הוא .^(١)

ريفلين : ונתת לאשר תחפוך מהם . והתפלל אל אלהים כי יסלח להם , כי אלהים סלח ורחום .^(٢)

بن شمش : תן רשות למי שתמצה , ואללה יסלח להם כי הוא סולח רחמן .^(٣)

التفسير : في قوله تعالى (واستغفر لهم الله) إشعار بأن الانصراف وإن كان لعذر فهو خلاف الأولى ؛ لأن المستأذن قدم حاجته الخاصة على حاجة الجماعة ، ومن ثم فقد فعل خلاف الأفضل ، وعلى الرسول ع أن يطلب له المغفرة . وتقديم (لهم) للمسارعة إلى بيان أن الاستغفار للمستأذنين لا للإذن ، وفي هذه الجملة وعيد لمن ينصرفون دون إذن ، لأنه إذا كان المأذون له قد فعل ما يقتضي استغفار الرسول ع له ، فكيف بالذاهب من غير إذن .^(٤)

وفي مقابل التقديم في الأصل نجد ركندورف قد التزم بتقديم الجار والمجرور (لهم) على المفعول به لفظ الجلالة ، ومن ثم فقد التزم بالأصل هنا ، وإن أضاف من لدنه ضمير متصل بلفظ الجلالة خلافاً للأصل . كما أنه حذف لفظ الجلالة في قوله تعالى (إن الله غفور رحيم)، واكتفى بالضمير

(١) ركندورف : عم' 208 .

(٢) ريبلي : عم' 377 .

(٣) بن شمش : عم' 215 .

(٤) الشحات محمد عبد الرحمن : ص ١٩٠، ١٩١ .

العائد على المفرد الغائب مؤخراً إياه إلى نهاية الجملة . فهو قد التزم في جزء من الآية وخرج عن حد الالتزام في جزء آخر منها، فترجمته قاصرة عن المعنى .

أما ريفلين فلم يلتزم بالتقديم بل آخر مقابل الاستغفار بعد لفظ الجلالة והתפלל אל אלהים כי יסלח להם ومن ثم فقد أضاع المترجم هنا جزءاً كبيراً من معنى الأصل وإن التزم في باقي الآية .

أما بن شمش فنجده يحذف فعل الطلب (استغفر) والخطاب فيه للرسول E ويستبدله بجملة خبرية بدلاً من الإنشائية **ואללה יסלח להם** (والله سيغفر لهم) ، وهو بهذا يخل ليس فقط بنمط التقديم والتأخير في الأصل ، بل بالتشريف المخول للرسول E بأنه هو المستغفر لهم ولولاه لما غفر الله لهم . كما أنه حذف لفظ الجلالة من الشق الثاني في الآية **כי הוא סולח רחמן** مستبدلاً إياه بالضمير بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لدلالته في هذا الجزء من الآية .

ومن ثم فإن الترجمات جميعاً فقدت في هذا الجزء من الآية دلالة الأصل . وعليه فالترجمة المقترحة هي : **והתפלל כי יסלח להם אללה [וכפר בעדם את פני אללה]** ، **כי אללה סלח ורחום**.

ثانياً : تقديم المسند إليه للاختصاص والقصر :

البقرة (١١) : ﴿ وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ﴾

ركندورف : **ואם יאמר להם : אל תשחיתו בארץ ! יאמרו : הן כנים אנחנו**.^(١)

ريفلين : **וכי יאמרו אליהם : " אל תשחיתו על הארץ " ، ואמרו : " הלא עושי הישר אנחנו "**.^(٢)

بن شمش : **כאשר מבקשים מהם לא לחרוש מזימות ולא לעורר מדנים בארץ ، הם עונים : " אנו רק מיישבים סכסוכים "**.^(٣)

التفسير : (إنما نحن مصلحون) مقصرون على الإصلاح المحض الذي لم يشبه شيء من وجوه الفساد ، وقد بلغ في الوضوح بحيث لا ينبغي أن يرتاب فيه، (وإنما) للقصر والحصر ، والقصر إما

(١) ركندورف : عم' 2 .

(٢) ريفلين : عم' 3 .

(٣) بن شمش : عم' 3 .

قصر أفراد أو قلب. وهذا إما ناشئ عن جهل مركب فاعتقدوا الفساد صلاحاً ، فأصروا واستكبروا استكباراً، وإما على عادتهم في الكذب.^(١)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف غير ملتزم بصيغة القصر حيث استبدلها بصيغة خبرية ، كما لم يلتزم بتقديم الضمير (نحن) ، بل يؤخره إلى نهاية الجملة بما يخل بدلالة القصر والتقديم هنا، فهو غير ملتزم بالأصل .

أما ريفلين فنجد أنه استخدم أسلوب الاستفهام التقريري הלא وهي صيغة تستلزم الجواب (نعم) ؛ وذلك في محاولة منه لإدراك دلالة القصر في الأصل ، لكنه حول غلط الجملة بهذا التغيير إلى غلط الاستفهام التقريري بدلاً من دلالة القصر . كما أخر الضمير - مثل ركندورف - وقدم مقابل (مصلحون) على الضمير ، بالرغم من أن التأكيد على صلاحهم هم أنفسهم وليس عن صلاح غيرهم ، وهو ما يخل بدلالة الأصل ، فترجمته قاصرة عن المعنى .

أما بن شمش فنجد أنه ملتزماً بصيغة القصر אנן רק מיישבים ؛ أي إنه حرص على تقديم الضمير على الفعل ومن ثم فهو الأفضل هنا والأكثر قرباً من دلالة الأصل . وإن أخطأ في دلالة الإصلاح والذي هو عكس الفساد هنا فاستخدم صيغة ישב סכסוכים (هذا الرعاة) ، قاصراً الدلالة على شق واحد من الفساد ؛ وهو هنا الكفر والتكذيب وليس إثارة الفتن والملاحم فقط ، وهو ما لم يستوعبه المترجم جيداً بما جعل المقابل غير ملائم ، ولعل المقابل الذي استخدمه ريفلين לעשה הישר (عمل صالحاً) هو الأفضل والأقرب للمعنى . فبرغم دقة بن شمش في استخدام التركيب إلا أنه أخطأ في اختيار المقابل خلافاً لركندورف وريفلين اللذان استخدمهما مقابل قريباً من المعنى الأصلي ، وإن أضاعا دلالة التركيب .

ومن ثم فالمفترض إما تعديل مقابل بن شمش إلى ואנן רק לעושי הישר ، أو أن يكون التعديل في ختام الآية عند ريفلين إلى הלא אנן רק לעושי הישר. ولعل هذا هو الأفضل .

الحج (٣٨) : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾.

ركندورف : כי אלהים ישמור את המאמינים ، וכי שונא הוא לבוגדים .^(٢)

ريفلين : כי אלהים יהדף [אויביהם] מפני המאמינים ، כי לא יאהב אלהים כל מונה וכופר .^(٣)

(١) الزمخشري : ج ١ ، ص ٦٢ . أبو السعود : ج ١ ، ص ٤٣ . الألوسي : ج ١ ، ص ١٥٣ .

(٢) ركندورف : עמ' 194 ، 195 .

(٣) ريبلي : עמ' 349 .

بن شمش :...ועל בשורתו הטובה לעושי הטוב המאמינים שהוא מגן עליהם، כי
אללה שונא בוגד כפוי טובה...^(١)

التفسير : خصّ المؤمنين بدفعه عنهم ونصرته لهم. وتصديره بكلمة التحقيق (إن) لإبراز الاعتناء
التام بمضمونه، وصيغة المفاعلة إما للمبالغة أو للدلالة على تكرار الدفع. وقوله تعالى (إن الله لا
يحب كل خوان كفور) تعليل لما في ضمن الوعد الكريم من الوعيد للمشركين وإيدان بأن دفعهم
بطريق القهر والخزي ونفي الحجة كناية عن البغض ؛ أي إن الله يبغض كل خوان في أماناته تعالى
وهي أوامره ونواهيه أو في جميع الأمانات، ويكفرون نعم الله ويغمطونها ، وصيغة المبالغة فيهما
ليبان أهم كذلك أو للمبالغة في نفي الحجة. ^(٢) وقدم لفظ الجلالة بعد أداة التوكيد مباشرة، على
المسند الفعلي لإفادة الاختصاص فالله وحده هو القادر على هذا الفعل لا يشاركه فيه أحد. والنفي
في (لا يحب) معناه أن محبة الله لا تعم الخائنين الكافرين، حتى تشمل هؤلاء. ^(٣)

ونلاحظ هنا أن ركندورف قد التزم بترتيب الشق الأول من الآية مستخدماً الأداة כ
للتوكيد. لكنه في الشق الثاني من الآية نجده قدّم المسند الفعلي (لا يحب) على لفظ الجلالة بما يحل
بدلالة تقديم المسند إليه (الله). كما أنه حذف مقابل (كفور) واكتفى بمقابل خوان כ ורע
ينبع هذا من استخدامه دائماً للفعل כ كمقابل للفعل (كفر) في العربية، وهو معنى قاصر عن
مراد الأصل لتعلقه دائماً بمعنى خيانة عهد الرب ، ومن هنا حينما ورد اللفظان في الآية بمعنى
متقارب نجد المترجم لم يع هذا الأمر، مما أدى لحذفه لأحد اللفظين دون الآخر بما يحل بالمعنى . ومن
ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بترتيب الأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فقد حافظ على ترتيب الأصل في الشق الأول بتقديم المسند إليه (الله). لكنه في
الشق الثاني قدّم المسند المنفي לא כ על المسند إليه بما يحل بدلالة الاختصاص في الآية . لكنه
كان أفضل من ركندورف حيث التزم بمقابل لكل من (خوان) و(كفور) ، ومن ثم جاءت ترجمته
غير ملتزمة بترتيب الأصل قاصرة عن معناه .

أما بن شمش فكان على عكس سابقه حيث قدّم ذكر المؤمنين في الآية على المسند إليه (الله) بما
أفقد الشق الأول من الآية دلالة الاختصاص ، لكنه عاد في الشق الثاني والتزم بالترتيب الوارد في
الأصل من تقديم لفظ الجلالة على المسند الفعلي ، كما التزم بمقابل لكل من (خوان) و(كفور) ،
وبالتالي جاءت ترجمته فاقدة لجزء من دلالة الأصل كذلك .

(١) בן שמש : עמ' 201 .

(٢) الزمخشري : ج ٣، ص ١٥٩ . أبو السعود : ج ٦، ص ١٠٨ .

(٣) علاء مختار سلطان : ص ١٨٧، ١٨٨ .

ومن ثم فالترجمة المقترحة هي تعديل الشق الثاني من ترجمة ريفلين بتقديم لفظ الجلالة على المسند الفعلي ؛ **כי אללה לא יאהב** .

يس (١٦) : ﴿ قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون ﴾

ركندورف : ויאמרו השלוחים : אדוננו יודע ، כי שלוחים אנחנו אליכם .^(١)

ريفلين : ויאמרו : אליהנו יודע ، כי אכן שלוחים אנחנו אליכם .^(٢)

بن شمش : אך לאחר שהשליחים הוסיפו להכריז : אנו שלוחים אליכם על ידי ריבוננו אך ורק להזהירכם .^(٣)

التفسير : (قالوا ربنا يعلم) استشهدوا بعلم الله مع ما فيه من تأكيد لأنه يجري مجرى القسم، مع ما فيه من تحذيرهم معارضة علم الله تعالى. وجاء أولاً (مرسلون) بغير لام لأنه ابتداء إخبار ، فلا يحتاج إلى تأكيد ، وبعد المحاوره جاء (المرسلون) بلام التوكيد لأنه جواب إنكار وتشدد فيه، ومن ثم حسن الجواب الوارد عن طريق التوكيد والتحقيق مع ما يليه من الآيات.^(٤) وتقديم المسند إليه (ربنا) و (إنا) للاختصاص، وقصر المسند على المسند إليه لا يتعداه إلى غيره.^(٥) فالرب هو المقادر والعالم وحده لا أحد سواه، ونحن فقط مرسلون إليكم.

وفي مقابل المعنى السابق نجد أن ركندورف قد التزم بالتقديم للمسند إليه (ربنا) على المسند الفعلي (يعلم)، أما الشق الثاني فهو مخالف لترتيب الأصل حيث قُدم (المرسلون) على المسند إليه (إنا) ، بما يفقد الترجمة جزءاً من دلالة الأصل . وربما كان دافعه لهذا محاولة الحفاظ على لام التوكيد في قوله تعالى (المرسلون) من خلال الأداة **כי** للتوكيد والتعليل والتفسير ، وكذلك من خلال تقديم (المرسلون) كمسند على المسند إليه (إنا) ، ولكنه خرج بهذا عن حد الالتزام بالأصل . وما يؤكد عدم صحة ما أقدم عليه المترجم هنا أنه صاغ (الآية ١٤) من نفس السورة في قوله تعالى (إنا إليكم مرسلون) - بدون توكيد - بنفس الصيغة **שלוחים אנחנו אליכם** .^(٦) بما يعني أنه لم يلتفت لا إلى التقديم للمسند إليه ولا إلى التوكيد باللام في هذه الآية. بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من دلالة

(١) ركندورف : עמ' 258 .

(٢) ريبلين : עמ' 490 .

(٣) بن شמש : עמ' 267 .

(٤) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٩ . أبو السعود : ج ٧ ، ص ١٦٢ . أبو حيان الأندلسي : ج ٩ ، ص ٥٣ .

(٥) حسني محمد سيد : ص ١٠٢ .

(٦) ركندورف : שם .

أما ريفلين فحافظ على تقديم المسند إليه في الشق الأول من الآية ، أما في الشق الثاني فسار على غرار ركندورف حيث قدّم المسند على المسند إليه مع استخدام الأداة **אֲכֵן** للتوكيد . وربما كانت محاولته للالتزام بالتوكيد هي الدافع له على هذا التغيير في الأصل ، ومما يؤكد هذا أنه في (الآية ١٤) من نفس السورة استخدم **הנה אנחנו שלוחים אליכם** ^(١) بتقديم المسند إليه ، ومن ثم حاول المخالفة هنا لإظهار الفارق في مقتضى حال كل آية. ولكن كان الأولى به استخدام نفس صيغة الآية (١٤) مع استخدام أدوات التوكيد التي تؤدي دلالة كما في الأصل. ومن ثم جاءت ترجمته هو الآخر غير ملتزمة بالتقديم في شقها الثاني .

أما بن شش فلم يلتزم بترتيب أجزاء الآية ، إذ قدّم قوله تعالى (إنا إليكم المرسلون) على قوله تعالى (ربنا يعلم) بما يفقد الآية جزءاً هاماً من دلالتها ؛ ألا وهو حرص المرسلين على التوكيد على أن الله هو مرسلهم ، وأنه هو العليم برسالتهم دون غيره ، مما يكذب أهل القرية في إنكارهم لرسالتهم ، وهو ما أضاعه المترجم حينما خرج عن حد الالتزام بالأصل . ولم يكتف بهذا بل حذف (يعلم) المسند في الشق الأول من الآية بما يخل بالترجمة ويضعف معناها مقارنة بالأصل . وقد خالفت ترجمته لهذه الآية ترجمته (للآية ١٤) من نفس السورة ، حيث أتى فيها بصيغة **שֶׁהֵם בְּשִׁלְחוֹ לַהֲזַהֵירָם** ^(٢) وهو غير ملتزم فيها بالأصل ؛ من حيث ضمير التكلم ، لكنه حافظ على تقديم الضمير المنفصل فيها كما هو الحال هنا . وإن كان بترجمته هذه قد أضاع دلالة التوكيد منها حيث لم يراع وجود لام التوكيد في الأصل ، ومن ثم جاءت ترجمته فاقدة لجزء من دلالة الأصل غير ملتزمة به .

وبالتالي تكون الترجمات جميعاً قد فقدت جزءاً من دلالة الأصل ، ولعل الترجمة المقترحة هي ترجمة ريفلين مع تعديلها بتقديم المسند إليه كما يلي : **אֲכֵן אנחנו שלוחים** .

تقديم المسند للاختصاص والقصر :

البقرة (١٠) : ﴿ في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون ﴾
 ركندورف : חלי בקרב לבם ، ואלהים לא יגהה מהם את מזורם ולהם עונש גדול،
 על אשר שקרו באל . ^(٣)

(١) ריבלין : שם .

(٢) בן שמש : שם .

(٣) רקנדורف : עמ' 2 .

ريفلين : חלי בלבותם, ויוסף אלהים על חלים וענשם דאבה עקב אשר כזבו. ^(١)

بن شمش : אללה יוסיף להם על מחלת הכפירה שבלבותיהם עוד חולי עם עונש כבד על כזביהם. ^(٢)

التفسير: التوین في (مرض) للدلالة على أنه نوع غير ما يتعارفه الناس من الأمراض . والجملة إما مستأنفة لبيان الموجب لخداعهم وما هم فيه من النفاق ، أو مقرر لما يفيد (وما هم بمؤمنين) من استمرار عدم إيمانهم ، أو تعليل له بأن مرضهم يمنعهم من الإيمان. وعطف الماضي على الاسمية لنكتة ، إن أريد في الأولي أن ذلك لم يزل غصاً طرياً إلى زمن الإخبار، وفي الثانية أن ذلك سبب لازدياد مرضهم المحقق ، وإعادة مرض منكرأ لكونه مغايراً للأول ضرورة أن المزيد يغير المزيد عليه والتكثير للتفخيم . (ولهم عذاب أليم) أي لهم عذاب موجه فالتقديم للتخصيص والقصر. ^(٣)

وفي مقابل هذا نجد المترجمين جميعاً لم يلتزموا بالتقديم في الحالة الأولى بما يفقد النص جزءاً من دلالاته . فنجد ركندورف قد التزم بالحفاظ على ذكر مقابل (مرض) نكرة في الحالة الأولى ، ثم كرره وإن خالف الأصل في تعريف الثانية ، وإفراد لفظ (القلب) לבם . لكنه حرص على تقديم الجار والمجرور (لهم) على (عذاب أليم) ולהם לאונש אלהים ، وإن استخدم مقابل (أليم) אלם وهو مقابل غير واف بدلالة الأصل . كما يؤخذ عليه أنه عطف אלהים على الجملة الأولى بتقديم المسند إليه خلافاً للأصل الذي قدّم المسند لما في دلالة العطف بين الفعل والاسم من معان بلاغية لم يستطع المترجم الحفاظ عليها . كما أنه غاير بين مقابل (مرض) فأتى مرة بلفظ חלי ، وأخرى بلفظ חלי ، كما أنه استخدم في مقابل (زاد) التعبير לא ידע وهو صيغة نفي بمعنى (لن يشفى - لن يخفف) ، وهو مقابل غير واف بدلالة الأصل، ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل وغير وافية بمعناه .

أما ريفلين فقد التزم بالنسق في الأصل فجمع (قلوب) בלבותם ، كما حرص على استخدام الفعل חליסם معطوفاً على الشق الأول من الجملة ، لكنه لم يلتزم بتكثير (مرض) الثانية ، وإن حرص على استخدام نفس المقابل في الحالتين . لكنه لم يحرص على تقديم الجار والمجرور (لهم) بل حذفه ، واستبدله بالضمير الملحق לאונשם ، بما أضاع جزءاً من دلالة الأصل . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل وغير وافية بمعناه .

أما بن شمش فقدم وأخر خلافاً للأصل حيث قدّم (فزادهم الله) إلى صدارة الجملة وأخر (في قلوبهم مرض) فجعله بين الفعل والفاعل وبين المفعول به (مرضاً) ، ومن ثم أتى بلفظ (مرض) في الحالة الأولى معرفة خلافاً للأصل وفي الثانية نكرة مثل الأصل ؛ أي أنه عكس ما فعله ركندورف

(١) ריבלין : עמ' 3 .

(٢) בן שמש : עמ' 3 .

(٣) الألوسي : ج ١، ص ١٤٩، ١٥٠ .

وريفلين حيث عرفا الثانية و نكرا الأولى . كما حذف الجار والمجرور (لهم) مثل ريفلين واكتفى بالمقابل **לונש כבד** بدون ضمير ملحق ، فهو بهذا يعد الأكثر سوءاً بين المترجمين من حيث تلاعبه بالنص وعدم التزامه بالترتيب الأصلي .

ومن ثم تكون ترجمة ركندورف هي الوحيدة التي حرصت على تقديم الجار والمجرور في الشق الثاني من الآية، غير أن الترجمات جميعاً قد فقدت جزءاً من دلالة الأصل ، ولعل الترجمة المقترحة هي : **בלבותם [יש] חלי، ויוסף אלהים על חלים ולהם עונש מכאيب [דאבה] לעקב אשר כזבו .**

يوسف (٧٨) : ﴿ قالوا يا أيها العزيز إن له أبا شيخاً كبيراً فخذ أحدنا مكانه إنا نراك من المحسنين ﴾

ركندورف : ויאמרו : האיש הנכבד ! لنער הזה יש אב זקן ובא בימים ، קח אחד מאתנו תחתיו ! הן רואים אנחנו ، כי איש חנון אתה ! ^(١)

ريفلين : ויאמרו : הנגיד ، אבל אב זקן מאד לו . קח איפוא אחד ממנו תחתיו ، כי רואים אנחנו אותך מעושי-הטוב . ^(٢)

بن شمش : ויענו : אדוני השר ، אנו חרדים לאביו שהוא זקן מאד ולכן קח מישהו מאתנו במקומו של בנימין ، כי אדם ישר אתה . ^(٣)

التفسير : استعطفوه بتذكيرهم إياه حق أبيهم يعقوب ، وأنه شيخ كبير السن أو كبير القدر ، وأن بنيامين أحب إليه منهم ، وكانوا قد أخبروه بأن ولداً له قد هلك وهو عليه ثكلان ، وأنه مستأنس بأخيه . ولم يريدوا بذلك الإخبار بأن له أبا فإن ذلك معلوم مما سبق وإنما أرادوا الإخبار بأن له أبا شيخاً كبيراً . ومن هنا كان التقديم للجار والمجرور (له) ليوحي بمدى خصوصية هذا الابن عند والده ، وكأنه والد له وحده ، وذلك قصر موصوف على صفة ^(٤) .

ونلاحظ هنا أن ركندورف كان ملتزماً إلى حد كبير ، وإن استبدل الجار والمجرور (له) بالاسم الظاهر المباشر **לנער** مسبقاً بلام النسب . ثم أكد المعنى المراد من أن الأب (شيخ كبير) بالصفة **זקן ובא בימים** فهو ملتزم بالأصل إلى حد كبير هنا . أما في الشق الثاني من الآية (إنا نراك من المحسنين) فنجد أنه قدم المسند (اسم الفاعل) على المسند إليه (الضمير) **רואים אנחנו** بما يخل بتقديم المسند إليه في الأصل والذي يفيد التوكيد والاهتمام بتوثيق الخبر في النفوس ، وهو ما أضاعه المترجم هذه الصيغة . ولم يكتف بهذا بل آخر الضمير العائد على يوسف إلى نهاية الجملة

(١) ركندورف : عم' 137 .

(٢) ريفلين : عم' 240 .

(٣) بن شمش : عم' 143 ، 144 .

(٤) الزمخشري : ج ١ ، ص ١٣٤ . أبو السعود : ج ١ ، ص ٩٨ . محمود حسن مخلوف : ص ١٤٧ .

מקדמא עליה (מן המחסנים) איש חנוך אתה , بما يضيع كذلك تركيدهم على اتصاف يوسف بهذه الصفة حتا له على الاستجابة لطلبهم , ومن ثم جاءت الترجمة في شقها الأول ملتزمة وفي شقها الأخير فاقدة لجزء من معنى الأصل.

אما ריפלין فقد خرج عن مراد الأصل عندما آخر مقابل (له) מקדמא مقابل (أبا شيخاً) من لدنه אב זקן מאד לו , بما أضاع دلالة تقديم الجار والمجرور هنا. كما سار في الشق الثاني قريباً من ركنדורف فأخر الضمير العائد على (نحن) وبدأ بالمسند רואים אנחנו . لكنه كان أفضل من ركندورف حيث حافظ على التقديم لضمير يوسف אותך מעושי - הטוב بما يحافظ على قدر من المعنى , ولكن جاءت ترجمته بصفة عامة غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

אما בן שמش فقد أتى بإضافة جديدة وهي אנו חרדים وهي تدل على خوفهم الشديد على (الأب) , وهذا لم يرد في النص ولم يقل به المفسرون الذين أشاروا إلى محاولتهم التأكيد على فضل الابن لدى يعقوب , وخاصة في حال كونه متقدماً في السن . كما استبدل الجار والمجرور المقدم بالضمير المتصل ב - (أبا) לאביו , والذي تحول من اسم (إن) في الأصل إلى مفعول به في الترجمة , بما أضاع دلالة التقديم في هذا الجزء من الآية . وفي الجزء الثاني من الآية حذف قوله تعالى (إننا نراك) , واكتفى بالتعليل الأداة כי , مع تأخير ضمير يوسف , مثل ركندورف , כי אדם ישר אתה , بما أضاع دلالة التقديم في هذا الجزء كذلك . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من معناه .

ולעל الترجمة المقترحة تتضمن إدخال تعديلات على ترجمة ריפלין كما يلي : ויאמר: הנגיד ! לו (לנער הזה) יש אב זקן מאד , קח נא איפוא אחד ממנו תחתיו , כי אנחנו רואים אותך מעושי - הטוב .

الحديد (١٥) : ﴿ فاليوم لا يؤخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا ماواكم النار هي مولاكم و بنس المصير ﴾

ركندورف : ביום ההוא לא ילקח מכם כופר ולא מהבוגדים , אש הגיהנום תהי מושבכם ורכושכם , ומה קשה הדרך שמה ! ⁽¹⁾

ריפלין : הנה היום לא יקח מכם כפר ולא מן הכופרים . מגורייכם [גיהנום] האש . היא אשר אתם ראויים לה . ⁽²⁾

בן שמش : עד בוא יום הפקודה של אללה ולכן כעת לא יקבלו מכם ולא מן הכופרים כל פדיון , כי רק הגיהנום הוא מעונכם וסופכם ביש . ⁽³⁾

(1) רکنדורף : עמ' 315 .

(2) ריבלין : עמ' 632 .

(3) בן שמש : עמ' 333 .

التفسير : لا يؤخذ منكم أيها المنافقون فداء تدفعون به العذاب عن أنفسكم ، لا يؤخذ منكم ولا من غيركم . (مأواكم النار) ؛ المنافق والكافر مرجعهما إلى النار فالنار مأواكم ، وقدم الخبر هنا لإفادة التخصيص ، أي لا ترجعون إلي غيرها أبداً ، فهي مولاكم تتصرف في شئونكم كما يتصرف المولى في عبيده لما أسلفتم من المعاصي .^(١)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف ملتزماً في بداية الآية، لكنه عكس التقديم والتأخير في الأصل فقدم **אז הגיהנום** على (مأواكم) **תהי מושבכם** ، بما يخل تماماً بدلالة التقديم هنا، ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فقد حافظ على ترتيب الأصل ، كما حرص على تقديم (مأواكم) ووضع (جهنم) بين قوسين إضافة تفسيرية ، ومن ثم فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجده يضيف **עד בוא יום הפקודה של אללה** وهي إضافة تفسيرية المراد بها (يوم القيامة) ، فهو مسهب هنا . كما أنه قدم ذكر (الذين كفروا) على ذكر (الفدية) **מזן הכופרים כל פדיון** وهذا يخالف لترتيب الأصل . كما أنه قدم ذكر (النار) على ذكر (مأواكم) **הגיהנום הוא מעונכם** خلافاً للأصل بما أضاع دلالة التقديم هنا ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . وبالتالي فترجمة ريفلين هي الأفضل .

تقديم المتعلق للاختصاص والقصر:

البقرة (٢٨) : ﴿ كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون ﴾ .

ركندورف : **איך תבגדו באל ؟ פגרים מתים הייתם ، הוא החיה אתכם ، הוא ימיתכם וישוב ויחיה אתכם ، אז תשובו אליו** .^(٢)

ريفلين : **איכה תכחשו באלהים ואתם הייתם מתים ויחיה אתכם ושב והמיתכם ושב ויחיה אתכם ואליו תשובו** .^(٣)

بن شمش : **כיצד תכפרו באללה ؟ האם הייתם חומר-חיים והוא נפח בכם רוח חיים ؟ האם לא יביא עליכם את המוות כשתגיע שעתכם ושוב יקים אתכם לתחייה כשתחזרו אליו ؟**^(٤)

(١) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٤٧٦ . أبو حيان الأندلسي : ج ٣ ، ص ١٠٧ . د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٢) ركندورف : عم' 306 .

(٣) ريفلين : عم' 607 .

(٤) بن شمش : عم' 322 .

التفسير: (واليه تُرجعون) لأن المراد بالرجوع إليه الجمع في المحشر ، حيث لا يتولى الحكم سواه والأمر يومئذ لله ، أي أن التقديم للقصر والاختصاص وفي قوله (تُرجعون) على البناء للمفعول دون- يرجعكم- المناسب للسياق مراعاة لتناسب رءوس الآي مع وجود التناسب المعنوي للسياق، ولهذا قيل إن قراءة الجمهور أفصح من قراءة يعقوب ومجاهد ، (تُرجعون) مبنياً للفاعل^(١).

وفي مقابل هذا المعنى للتقديم والبناء للمجهول في الآية نجد ركندورف غير ملتزم بالأصل ؛ حيث بني الفعل للمعلوم بجعل الفاعل هم أنفسهم (تُرْجَعُونَ) ، كما قدّم الفعل على الجار والمجرور متعلقه תַּשְׁבּוּחַ אֱלֹהֵינוּ ، بما يعني أنه قد أضع كل الدلالات السابقة التي ذكرها المفسرون لهاتين الظاهرتين البلاغيتين . ومما يؤكد تعمد المترجم في هذا أنه اعتمد على أكثر المعاني بعداً في دلالة الموت الأول حيث ذكر "الألوسي" أن أبعد الأقوال حمل الموت الأول على المعهود بعد انقضاء الأجل^(٢)، وقد استخدم المترجم المقابل פְּגִרִים מֵתִים הֵייתָם (كنتم أجساداً ميتة) . كما لم يراع دلالة العطف بالفاء ، وثم وما بينهما من فرق في المعنى اعتماداً منه على النسق العبري . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن دلالة .

أما ريفلين فنجده قد حافظ على التقديم للجار والمجرور תַּשְׁבּוּחַ אֱלֹהֵינוּ ، كما التزم بدلالة البناء للمجهول תַּשְׁבּוּחַ من الفعل תַּשְׁבַּח . كما راعى الفارق بين دلالات أدوات العطف فاستخدم الواو مقابلاً للفاء וְ ، واستخدم الواو والفعل וְ مقابل (ثم) للدلالة على التراخي في الحدث . وقد اعتمد على الدلالة الأقرب للموت في الحالة الأولى وهو كوفهم نطقاً في الأرحام، حسبما ذكر في هامشه ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجده لم يلتزم بدلالة التقديم ، حيث أخر الجار والمجرور إلى ما بعد الفعل כְּשֶׁתִּחַיֶּה אֶת אֱלֹהֵינוּ . لكنه التزم بالبناء للمجهول תַּשְׁבּוּחַ אֱלֹהֵינוּ ، كما حافظ على دلالة الموت بأنفسها انعدام الحياة ، ثم النفخ بالحياة وهو الإحياء كما ذكر "أبو السعود" وغيره^(٣) . لكنه لم يلتزم بنسق الأصل من حيث العطف إذ حافظ على العطف بالفاء في (فأحياكم) ، لكنه حوّل الصيغة الخبرية بعد ذلك إلى صيغة الاستفهام أي أنه غير في الأسلوب من الخبر إلى الإنشاء بما يخل بدلالة التقرير في الأصل ، والعطف بالتراخي بـ (ثم) . وقد التزم بدلالة التراخي في (ثم يحييكم) بالمقابل וְ תַּשְׁבּוּחַ ، فهو غير ملتزم بنسق الأصل بما يجعل ترجمته قاصرة عن دلالة الأصل وإن كانت أكثر التزاماً من ترجمة ركندورف . وبصفة عامة تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل والأكثر دقة هنا .

(١) الألوسي : ج ١، ص ٢١٣، ٢١٤ . أبو السعود : ج ١، ص ٧٧ . أبو حيان الأندلسي : ج ١، ص ٢١٣، ٢١٤ .

(٢) الألوسي : المرجع السابق ، نفسه .

(٣) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه . الألوسي : ج ١، ص ٢١٣، ٢١٤ .

يونس (٨٤) : ﴿وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين﴾

ركندورف : ויאמר משה : עמי ! אם מאמינים אתם באלהים ، בטחו בו והיו שלמים אתו ...^(١)

ريفلسين : ויאמר משה : " עמי ، אם באלהים אתם מאמינים ، הישענו עליו אם תמימים אתם עמו ...^(٢)

بن شمش : אז אמר להם משה : " בני עמי ! אם מאמינים אתם ומסורים לאללה - סימכו עליו ...^(٣)

التفسير : (فعليه توكلوا) فإليه أسندوا أمركم في العصمة من فرعون . ثم شرط في التوكل الإسلام .^(٤) وتقديم المتعلق هنا على الفعل إنما هو للاختصاص والقصر أي اختصاص الله تعالى بالتوكل وقصره عليه دون سواه ؛ لأن قصر التوكل عليه يدل على الإيمان .^(٥)

وفي مقابل دلالة الاختصاص والقصر هنا نجد ركندورف غير ملتزم بالتقديم في الأصل إذ قدم الفعل على متعلقه **בטחו בו** ، وهذا الأمر متعمد منه يؤكد هذا التعمد كون المترجم قد التزم بالتقديم لنفس الغرض في الآية (٨٨) من سورة هود في قوله تعالى (فعليه توكلت) **בו בטחתי** ، وفي الآية (٦٧) من سورة يوسف في قوله تعالى (عليه توكلت) **בו בטחתי** ، وفي الآية (١٠) من سورة الشورى في قوله تعالى (عليه توكلت) **בו בטחתי** ، وفي الآية (٢٩) من سورة الملك في قوله تعالى (وعليه توكلنا) **בו בטחנו** . أي أنه هنا ربما لتعلق الأمر ببني إسرائيل أراد أن يظهر الأمر وكأنه مجرد حديث عادي بين موسى وبين قومه دون تأكيد أو اختصاص باعتبار وثوق العلاقة بين الرب وبين شعبه المختار . ومما يؤكد سوء نية المترجم هنا أنه حوّل أسلوب الشرط في الآية (إن كنتم مسلمين) إلى صيغة الأمر **והיו שלמים אתו** ؛ فالأمر من موسى هو على سبيل الوصية لهم وليس على سبيل الشرط باعتبار وثوق العلاقة بينهم وبين ربهم . وذلك مع كون لفظ **שלום** والذي يعني (كامل - تام - سليم - محكم) غير واف بدلالة (مسلمين) في الأصل والذي يدل في أساسه على الانقياد والطاعة لله فيما قضى وقدر دون اتباع الشيطان في أي شيء ، وربما حاول المترجم بهذا المقابل ومن خلال اعتماده على التبادل الصوتي بين السين في العربية والشين في العبرية - القول بأن معنى الإسلام ليس غريباً على اليهودية ، وهو ما يصدق مزاعمه في مقدمة ترجمته من

(١) רקנדורף : עמ' 121 .

(٢) ריבלין : עמ' 213 .

(٣) בן שמש : עמ' 126 .

(٤) الزمخشري : ج ٢ ، ص ٣٦٤ .

(٥) د. عبد الجواد محمد طبق : ص ١٢٠ ، ١٢١ .

أن الإسلام خرج من عبادة الديانة اليهودية ، وأن الرسول مجرد مجمع لما في المصادر اليهودية في شكل جديد هو الإسلام . وهو ما يجعل ترجمته قاصرة وغير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فقد سار على نهج ركندورف حيث آخر المتعلق وقدم الفعل **הישענו עלינו** ، وذلك بالرغم من أنه في نفس الآيات المذكورة سابقاً كان ملتزماً بالتقديم ؛ (هود ٨٨ - **ועליו** **בשענתו** ، يوسف ٦٧ - **עליו** **בשענתו** ، الشورى ١٠ - **ועליו** **בשענתו** ، الملك ٢٩ - **ועליו** **בשענו**) . إلا أنه تميز عن ركندورف بالتزامه بأسلوب الشرط بالأداة **אם** ، وذلك مع كون لفظ **תמים** والذي يعني (كامل - تام - سليم - ومجازاً : عفيف) غير واف بدلالة (مسلمين) في الأصل كذلك ، فترجمته قاصرة وغير ملتزمة بالأصل .

وقد تبعهما في ذلك بن شمش حيث قدم الفعل وأخر المتعلق **סימכו עלינו** ، بل لم يكتف بهذا فقدم قوله تعالى (إن كنتم مسلمين) على قوله (فعليه توكلوا) حيث أدغم الشرطين معاً في شرط واحد بما يخل بالمعنى . ومما يؤكد القول السابق من تعمد المترجم عدم الالتزام أنه قد التزم بالتقديم في الآيات (هود ٨٨ - **שעליו אני סומך** ، يوسف ٦٧ - **ועליו אני... סומכים** ، الشورى ١٠ - **שעליו אני סומך** - الملك ٢٩ - **ועליו אנו סומכים**) . إلا أن لفظ **מסור** يقترب من معنى الأصل إلى حد ما مقارنة بما استخدمه كل من ركندورف وريفلين، وإن كانت جميع المقابلات لدى المترجمين الثلاثة تدور في فلك الكمال والتزام مع الله وليس في إطار معنى الانقياد والطاعة لله فيما قضى وقدر. ومن ثم فترجمة بن شمش قاصرة كذلك عن معنى الأصل غير ملتزمة به .

أي أن جميع الترجمات جاءت غير ملتزمة وفاقدة لدلالة التقديم في الأصل نتيجة سوء نية المترجمين جميعاً في تعاملهم مع هذه الآية . ومن ثم فالترجمة المقترحة هي : **ויאמר משה : " עמי ! אם מאמינים אתם באללה ، עליו הישענו [בו סימכו] ، אם מוסלמים [מסורים ונכנעים] אתם עמו .**

يوسف (٤٩) : **﴿ ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاثُ الناس وفيه يعصرون ﴾**

ركندورف : **ואחריהן תבוא שנה אשר בה האנשים יקצרו לרב וידרכו ענבים הרבה .** ^(١)

ريفلين : **אחרי כן תבוא אחרי זה שנה ירד בה הגשם לבני האדם، ודרכו בה [גת].** ^(٢)

(١) ركندورف : عم' 135 .

(٢) ريفلين : عم' 237 .

بن شمش : **אחר זה תבוא שנה שבה יירד גשם ، וידרכו יין ביקבים .** ^(١)

التفسير : (يغاث الناس) من الغوث أو من الغيث يقال غيثت البلاد ، إذا أمطرت . (يعصرون) العنب والزيتون والسمسم . وقيل يجلبون الضروع . وتكرير (فيه) إما للإشعار باختلاف أوقات ما يقع فيه من الغيث والعصر زماناً - وهو ظاهر - فإن الغيث والغوث من فعل الله تعالى والعصر من فعل الناس . وإما لأن المقام مقام تعداد منافع ذلك العام ولأجله قُدم في الموضعين على الفعلين ، فإن المقصود الأصلي بيان أنه يقع في ذلك العام هذا النفع وذاك ، ويجوز أن يكون التقديم للقصر على معنى أن غيظهم وعصرهم في سائر السنين بمقالة العدم بالنسبة إلي عامهم ذلك ، وأن يكون ذلك في الأخير لمراعاة الفواصل . ^(٢)

ونلاحظ في مقابل هذا المعنى أن ركندورف قد أدرك مغزى تقديم الجار (فيه) في الآية فالتزم به، إلا أنه جعل مقابل (الغوث) الفعل **גָּזַח** والذي يدل على الحصاد ، حيث استخدمه بنفس هذا المعنى في الآية (٤٧) من نفس السورة ، وهو هنا بعيد عن دلالة المطر التي قال بها المفسرون هنا . فالترجم قد اتجه للنتيجة وهي الحصاد وليس للسبب وهو المطر، فالمقابل غير مباشر وقاصر عن المعنى المراد في الأصل . لكنه في الشق الثاني من الآية (وفيه يعصرون) حذف (فيه) رغم دلالتها في الأصل ، واكتفى بالفعل الدال على العصر وهو **עָصַר** . وهو بهذا فقد جزءاً من المعنى ، كما أنه قصر العصر على العنب فقط رغم شيوع دلالة العصر في العنب وفي غيره من المحاصيل والفاكهة . ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة في شق منها غير ملتزمة في شق آخر من الآية فهي قاصرة عن دلالة الأصل .

أما ريفلين فقد خرج عن حد الالتزام هنا حيث أخر الجار والمجرور (فيه) إلى ما بعد الفعل في الحالتين **שנה ירד בה גשם ، וידרכו יין** بما يضيع المعنى المراد في الأصل . وإن كان قد التزم بالمقابل المباشر للغوث وهو المطر إلا أن ترجمته جاءت فاقدة لجزء من المعنى بسبب فقدانها لدلالة التقديم في الأصل .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث التزم بتقديم الجار في الشق الأول مع الالتزام بالمقابل المباشر (للفوث) وهو المطر ، لكنه في الشق الثاني من الآية حذف (فيه) في الحالتين من الترجمة بما أضاع جزءاً كبيراً من المعنى . كما أنه قصر العصر على النبيذ ، ومن ثم جاءت ترجمة بن شمش ملتزمة في شقها الأول فقط غير ملتزمة في آخرها قاصرة عن دلالة الأصل .

(١) **בן שמש : עמ' 141 .**

(٢) **الزنجشيري : ج ٢ ، ص ٤٧٦ ، ٤٧٧ . أبو حيان الأندلسي : ج ٦ ، ص ٢٨٦ . أبو السعود : ج ٤ ، ص ٢٨٣ .**

محمود حسن مخلوف : ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

فالترجمون جميعاً لم يلتزموا بالظاهرة في الشق الثاني من الآية ، بما أضع جزءاً من دلالة الأصل .
وعليه فالترجمة المقترحة تتضمن إدخال تعديلات على ترجمة ريفلين كما يلي: **أخري כן תבוא**
אחרי זה שנה אשר בה ירד הגשם לבני האדם، ובה ידרכו הרבה .

الذاريات (١٨) : ﴿وبالأسحار هم يستغفرون﴾

ركندورف : ובבקר התחנונו אל אלהים .^(١)

ريفلين : ובשחר היו מתפללים לסליחה .^(٢)

بن شش : המבקשים עם תפילת השחר את סליחת ריבונם ، ועל אשרבלילה הם
גוזלים שינה מעצמם ומתפללים אליו .^(٣)

التفسير : (السحر) السدس الأخير من الليل ، لاشباهه بالضياء ، فهم مع قلة هجوعهم وكثرة
تجدهم يداومون على الاستغفار في الأسحار . وأسند الفعل (هم يستغفرون) مرتين : مرة إلى
المتدأ (هم) ومرة إلى واو الفاعل تأكيداً وإشعاراً بأنهم أحقاء بوصفهم بالاستغفار ، أي كأن
الاستغفار خاص بهم ، لاستدامتهم له ، وإطناهم فيه .^(٤) وقدم (بالأسحار) ، لأنهم كانوا يستغفرون
في آخر الليل ، وهو الوقت المحبوب للنوم .^(٥)

وفي مقابل دلالة التقديم والتوكيد بالاستمرار في الأصل ، نجد ركندورف قد التزم بصدارة
مقابل (بالأسحار) للآية ، لكنه فقد دلالة الاستمرار حيث استخدم الفعل الماضي ، كما حذف
الضمير (هم) ، واكتفى بالضمير المسند للفعل والعائد على جمع الغياب . ثم ذكر مفعولاً به هو **אל**
אלהים لم يرد له ذكر في الأصل ، إذ إن الاستغفار لا يكون إلا لله عز وجل . كما أنه من ناحية
أخرى استخدم مقابل (السحر) لفظ **בקר** والتي تعني الصباح دون تحديد زمني لوقت السحر ،
والذي هو آخر الليل وأول النهار.^(٦) فهو إذن ليس النهار كما ذكر ركندورف ، ومن ثم جاءت
ترجمته رغم حفاظها على التقديم والتأخير فاقدة لجزء من دلالة الأصل .

(١) ركندورف : عم' 303 .

(٢) ريفلين : عم' 601 .

(٣) بن شمش : عم' 319 .

(٤) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٣٩٩ . أبو السعود : ج ٨ ، ص ١٣٨ . د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على
جزء الذاريات ، ص ١٤ .

(٥) د. عبد القادر حسين : المرجع السابق ، نفسه .

(٦) الراغب الأصفهاني : ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل المباشر لـ(السحر) وهو **שחר** ، وهو يدل على وقت الفجر آخر الليل وأول النهار . كما التزم بالتقديم والتأخير في الأصل، ومن ناحية أخرى حافظ على دلالة الدوام في الأصل باستخدامه صيغة **היו מתפללים** . وهو بهذا استخدم الضمير (هم) المتصل بالفعل مرتين، ومن ثم فترجمته ملتزمة بالأصل إلى حد كبير قريبة من دلالاته.

أما بن شمش فنجدته غير ملتزم بدلالة تقديم الظرف في الأصل ، إذ يُقَدَّم اسم الفاعل **המבקשים** على الظرف ؛ أي أنه يوسط الظرف بين اسم الفاعل **המבקשים** وبين المفعول به **את סליחת ריבונם** . وهو بهذا غير ملتزم بالتقديم في الأصل ، كما أنه استخدم مقابل (السحر) **עם תפילת השחר** ، وليس المراد هنا وقت صلاة الفجر ، بل الوقت السابق عليها مباشرة . بما يعني أن إضافته للفظ **תפילה** غير ملائم هنا ، كما أنه أضاف مفعولاً به **את סליחת ריבונם** وهي إضافة مثل ركندورف لا محل لها . كما أنه حاول من خلال صيغة اسم الفاعل الاحتفاظ بدلالة الدوام والاستمرار وأفلح في ذلك إلى حد ما . لكن ما يؤكد قصور ترجمته وعدم التزامه بالأصل أنه قدّم هذه الآية على الآية (١٧) (كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون) ، والتي أخرها في الترتيب بما يعني الخروج التام عن جادة الالتزام بالأصل سواء في موقع الآية بالنسبة للنص أو من حيث التقديم والتأخير داخل الآية ذاتها . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا.

تقديم بعض المتعلقات على بعض للاختصاص :

النور (٤) : **וَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلَدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** .

ركندورف : **וכל המעיד באשה טובת מעללים כי נאפה، ולא יביא ארבעה עדים، לו תהיה בקורת שמונים، ואל תקבלו עוד את עדותו، כי רשע הוא** .^(١)

ريفلين : **ואלה אשר יוציאו שם רע על הנשים הצנועות ולא יביאו ארבעה עדים، והלקיתם אותם שמונים מקלות ، ולא תקבלו מהם עדות לעולם ، ואלה הם הפושעים** .^(٢)

بن شمش : **כל המוציא דיבה על נשים צנועות ואינו מוכיח את דיבתו בארבעה עדים، יוענש בשמונים מלקות ויהיה פסול לעדות לעולם כי פושע הוא** .^(٣)

(١) ركندورف : عم' 203 .

(٢) ريبلين : عم' 366 .

(٣) بن شمش : عم' 210 .

التفسير : (والذين يرمون المحصنات) بيان لحكم العفاف إذا نسب إلى الزنا بعد بيان حكم الزواني . واللام في (هم) متعلقة بمحذوف هو حال من (شهادة) قدمت عليها لكونها نكرة ، ولو تأخرت عنها لكانت صفة لها . وفائدتها تخصيص الرد بشهادتهم الناشئة عن أهليتهم الثابتة لهم عند الرمي بالزنا ، فالمعنى لا تقبلوا منهم شهادة من الشهادات حال كونها حاصلة لهم عند الرمي ، وهذا أبلغ من أن يقال ولا تقبلوا شهادتهم وأوقع في النفس لما فيه من الإيهام ثم التفسير ، وفي هذا إشارة إلى رد شهادتهم في أي موضوع من الموضوعات . (أبدأ) أي مدة حياتهم وإن تابوا وأصلحوا لما عرفت من أنه تنمة للحد ، كأنه قيل فاجلدوهم وردوا شهادتهم ؛ أي فاجمعوا لهم الجلد والرد . (وأولئك هم الفاسقون) كلام مستأنف مقرر لما قبله لسوء حالهم عند الله عز وجل ، وجيء بالجملة هنا اسمية خبرية بخلاف ما سبقها ، للحكم عليهم بالفسق وبيان أنه حكم دائم ثابت وليس مستحدثاً بالنسبة لهم ، وما في اسم الإشارة من معنى البعد والإتيان بالضمير (هم) وتعريف (الفاسقون) للإيذان ببعد منزلتهم في الشر والفساد ؛ كأنهم هم المستحقون لإطلاق اسم الفاسق عليهم لا غيرهم من الفسقة .^(١)

وفي مقابل دلالة التقديم في الآية نلاحظ أن ركندورف التزم بحكم النهي אלל תקבלו ، ثم أتى بلفظ التأيد תאיד بعد الفعل المستقبل بما جعل المعنى ثانية (أي لا تقبلوا ثانية لهم) ، وكان الأولى أن يستخدمه قبل الفعل אלל תקבלו لتأييد الحكم أو للنفي المطلق .^(٢) أي لا تقبلوا شهادة لهم بعد ذلك على الإطلاق في أي شأن من الشئون مدة حياتهم . أي أنه قدم وأخر خلافاً للأصل . والمترجم وإن حاول القول بأن رد الشهادة متعلق بالقذف ، إلا أنه لم يبرز درجة القوة في الأصل باستخدام (أبدأ) هنا . كما أنه حذف (هم) وبالتالي أضاع دلالة التقديم هنا وما فيها من التخصيص المتعلق بالحكم . بالإضافة إلى أنه عرف (شهادة) بالضمير תאיד (شهادته) في حين أن الشهادة نكرة في الأصل بما أضاع دلالة التنكير هنا كذلك والتي تفيد العموم . ومن ناحية أخرى فقد أفرد الضمير في الآية اعتماداً على لفظ אלל في حين أن الأصل بالجمع (شهادتهم) ، بما يدل على عدم الالتزام بالأصل . ويؤكد عدم التزامه أنه جعل (وأولئك هم الفاسقون) وهي استئناف مقرر لما سبقه ، جعلها تعليلاً للحكم السابق ، كما أفرد الضمائر وقدم ذكر (الفاسقون) على ذكر الضمير אלל תקבלו ، وزاد على ذلك تنكيره אלל بينما الأصل معرفة ، بما أضاع معنى التعريف والضمير هنا ، كما حذف اسم الإشارة (أولئك) بما أضاع دلالاته كذلك فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فقد حرص على الالتزام بالنهي ، كما التزم بالتقديم אלל תקבלו מהם كما التزم بتنكير (شهادة) תאיד ، ثم أتى بلفظ التأيد אלל في مقابل الأصل . ثم عطف بجملة جديدة

(١) أبو السعود : ج ٦ ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ . د. الشحات محمد عبد الرحمن : ص ٤٤ .

(٢) سيد سليمان محمد : النفي في العهد القديم ، ص ١٠٣ .

ואלה הם ملتزمًا بضمير الإشارة للبعيد وضمير الشأن ، كما التزم بتعريف (الفاسقون) הפושעים مع جمعها فهو ملتزم تماماً بالأصل هنا.

أما بن شمش فسار قريباً من ركندورف حيث حذف قوله تعالى (فلا تقبلوا لهم) واستبدله بسلب أو بإبطال الشهادة ויהיה פסול לעדות وإبطال الشهادة وارد في المعنى ، لكنه أدخل بحث المؤمنين بالنهي بعد الأمر على الالتزام بشرائع الله تعالى . كما أنه أضاع دلالة التقديم هنا بحذفه (هم) ، ثم التزم في النهاية بـ לעולם للتأييد . وهو بصفة عامة غير ملتزم بجماليات الأصل فأضاع الظاهرة . يؤكد سوء الترجمة أنه جعل مثل ركندورف قوله تعالى (وأولئك هم الفاسقون) تعليلاً بالإفراد خلافاً للجمع في الأصل כי פושע הוא بما يحل تماماً بالمعنى . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

ثالثاً : تقديم المسند إليه لتقوية الحكم وتوكيده :

الحج (١٧) ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِّينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾

ركندورف : אלהים יבדיל ביום התקומה בין המאמינים ובין היהודים ושבא ונוצרים ומגוס ועובדי אלילים، כי אלהים יעיד על כל .^(١)

ريفلين : הנה המאמינים והיהודים והצאבאים והנוצרים והאמגושים והמשתפים، אלהים ישפט ביניהם ביום התקומה، כי אלהים עד בכל .^(٢)

بن شمش : ידריך אללה את מי שירצה ، מן המאמינים ואלה שהתיהדו، הצאבאים، הנוצרים، המאגיים، הפרסים ועובדי האלילים، כי אללה עד לכל דבר.^(٣)

التفسير : (إن الذين آمنوا) أي بما ذكر من الآيات البينات بهداية الله تعالى ، أو بكل ما يجب أن يؤمنوا به فدخل فيه ما ذكر دخولا أولياً . وقوله تعالى (إن الله يفصل بينهم يوم القيامة) ؛ أي يقضي بين المؤمنين وبين الفرق الخمسة المتفقة على ملة الكفر بإظهار المحق من المبطل، وتوفيه كل منها حقه من الجزاء بالإثابة للأول والعقاب للثاني بحسب استحقاق كل منها. وتصدير طبري الجملتين بحرف التحقيق لزيادة التقرير والتأكيد .^(٤) وحسن دخوله على الجملة الواقعة خبراً (إن الله يفصل بينهم) طول الفصل بينهما بالمعاطفات.^(٥)

(١) ركندورف : عم' 193 .

(٢) ريبلي : عم' 345 .

(٣) بن شمش : عم' 200 .

(٤) الزمخشري : ج ٣، ص ١٤٨ . أبو السعود ج ٦، ص ١٠٠ . أبو حيان الأندلسي : ج ٧، ص ٤٩٤ .

(٥) أبو حيان الأندلسي : المرجع السابق ، نفسه .

وفي مقابل دلالة تصدير الجملتين بعد (إن) بالمسند إليه (الذين آمنوا)، (الله) نجد ركنـدورف يتدخل في النص بالتقديم والتأخير خلافاً للأصل ، حيث يقدم (الله يفصل بينهم) **אלהים יבדיל** على الشق الأول من الآية ، بما يخل بالترايط بين الآيات داخل السورة ؛ لأن قوله (إن الذين آمنوا والذين هادوا) مرتبط بالآية السابقة باعتبار قوله تعالى (إن الله يهدي من يريد) عقب ببيان من يهديه ومن لا يهديه من هذه الفرق المختلفة .^(١) ومن ثم كان لابد من تصدير الآية بهذه الفرق وليس بكون الله سيفصل يوم القيامة بينهم . ومن هنا جاءت الترجمة مخلة بالمعنى . كما أنه قدّم ذكر يوم القيامة عقب المسند (يفصل) ، وآخر الجار والمجرور (بينهم) خلافاً للأصل ؛ لأن الأصل يؤكد على الفصل بينهم أولاً ثم يذكر متى سيكون هذا الفصل ؛ أي يذكر الفصل بين الأطراف ، ثم يذكر زمان هذا الفصل وهو ما خالفه المترجم ، حيث ذكر الظرف قبل متعلق الفصل . كما أنه نكّر (الصابئين والنصارى والجوس) خلافاً للأصل ؛ لأن التعريف هنا للاستغراق أي بين كافة المؤمنين وكافة اليهود وكافة النصارى . وهو ما لم يلتزم به المترجم ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فكان أكثر التزاماً إذ إنه حافظ على الترتيب الوارد في الأصل ، مع الالتزام بتعريف الطوائف المذكورة . كما حافظ على متعلق (يفصل) في موضعه **אלהים ישפט ביניהם** ، ومن ثم جاءت ترجمته سليمة ملتزمة بالأصل . وقد استخدم لفظ **שפוט** بدلالته في العصر الوسيط على (كهنة الفرس من عبّاد النار) .^(٢) فهو ملتزم بالأصل قريب من معناه .

أما بن شمش فسار بأسلوبه في دمج الآيات معاً مما أوجد لديه خطأ في ترجمته نتيجة أنه جعل هداية الله متعلقة بجميع هذه الطوائف بما يعكس تماماً دلالة الأصل ، والتي تؤكد على أن هداية الله للبعض دون البعض الآخر أمراً لا مرد له ، يأتي المترجم ليذكر لنا شيئاً مختلفاً وهو إمكانية الهداية لجميع هذه الفرق ؛ أي أنه جعل (إن الذين آمنوا) متعلقاً بالهداية - والهداية فقط - وليس ببيان من يهديه الله ومن لا يهديه . بما يحرف دلالة الأصل . كما أنه أضاف فرقة من لدنه وهي **המגידים** ، والمفرد منها هو **מגיד** بمعنى (سحري - خارق للطبيعة) وهو لفظ حديث .^(٣) ويبدو أنه اعتقد أن الأمر يتعلق بنوع من السحرة وهو ما لم يرد في الأصل ، يؤكد إضافته لهذه الفرقة علامات الكتابة التي يستخدمها في ترجمته ، حيث يذكر بعد كل طائفة فصلة **פסוק** حتى يعطف الأخيرة بالواو على غمط العبرية الحديثة، ولا ندري من أين أتى بهذا اللفظ ؟ ولعل لفظ **הפרסים** الذي استخدمه هو المقابل الملائم لـ (الجوس) باعتبار أن الفرس هم عبّاد النار . كما أنه قدّم في الشق الثاني من الآية ذكر (يوم القيامة) على ذكر المسند إليه (الله) بما يعدّل من دلالة الأصل ، وكأنه أتى ليؤكد على موعد الفصل لا من يقوم به . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل

(١) المرجع السابق : ج ٧ ، ص ٤٩٣ .

(٢) أ. أ. ابن شوشن : 'ע' אמגוש . ٦. شגיב : 'ע' אמגוש .

(٣) أ. أ. ابن شوشن : 'ע' מגי . ٦. شגיב : 'ע' מגי .

محرفة له لتخفيف حدته على اليهود كإحدى الفرق الموجودة في الآية ، وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل الأكثر التزاماً .

يس (٨) : ﴿ إنا جعلنا في أعناقهم أغلالاً فهي إلى الأذقان فهم مقمحون ﴾

ركندورف : על צוואריהם שמנו שרשרות ברזל מגיעות עד לחייהם ، למען ירימו את ראשם .^(١)

ريفلين : הנה אנחנו שמנו בצווארותיהם מסגרות עד הזקן יגיעו והם ראשיהם מורמים .^(٢)

بن شمش : ראשיהם מורמים ביהירות כאילו שמנו חישוקים סביב צוואריהם עד סנטריהם .^(٣)

التفسير : (إنا جعلنا في أعناقهم أغلالاً) تقرير لتصميمهم على الكفر وعدم ارتدادهم عنه ، بتمثيل حالهم بحال الذين غلت أعناقهم (فهي إلى الأذقان) أي فالأغلال منتهية إلى أذقانهم فلا تدعهم يلتقون إلى الحق . (فهم مقمحون) رافعون رؤوسهم غاضون أبصارهم بحيث لا يكادون يرون الحق أو ينظرون إلى جهته .^(٤) وتقديم المسند إليه في الحالتين (إنا - فهم) يفيد تقوية الحكم وتوكيده .^(٥)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يقدم مقابل (في أعناقهم) إلى صدارة الجملة يليه الفعل مصرفاً مع نحن بدون ضمير منفصل ، بما يفقد النص جزءاً من المعنى بهذا الترتيب . وربما كان دافعه إلى هذا محاولة الحفاظ على تقديم الجار والمجرور على المفعول به ، ولكنه أضاع دلالة تقديم المسند إليه فأساء للنص من حيث ظن أنه محسن إليه . كما أنه قدّم الفعل في الشق الثاني من الآية ، حاذفاً الضمير المنفصل (هم) ، وحوّل الجملة الاسمية في الأصل الدالة على الثبات والاستمرارية إلى جملة فعلية تدل على التجدد بما يخل بجزء من دلالة الأصل ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من دلالاته .

أما ريفلين فكان ملتزماً بترتيب الأصل ، حيث حافظ على الضمير المنفصل אנחנו مُقدماً مع استخدامه للأداة הנה لإظهار التوكيد (إن) في الأصل . كما حرص على موضع (في أعناقهم)

(١) ركندورف : عم' 258 .

(٢) ريفلين : عم' 489 .

(٣) بن شמש : عم' 266 .

(٤) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٥ . أبو السعود : ج ٧ ، ص ١٦٠ . أبو حيان الأندلسي : ج ٩ ، ص ٤٩ وما بعدها .

(٥) حسني محمد السيد : ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

والياً للفعل ، سابقاً على المفعول به **שָׁמְנוּ** בצווארותיהם מסגרות . أما في الشق الثاني فاستخدم الضمير المنفصل **הם** مع الحرص على الجملة الاسمية باستخدام صيغة اسم المفعول **ראשיהם מורמים** . من ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل ودقيقه في معانيها .

أما بن شمش فسار أبعد من ركندورف حيث قَدَّمَ (فهم مضمحون) إلى صدارة الآية دون ضمير منفصل ، وإن حرص على استخدام الجملة الاسمية . كما أضاف من لدنه **ביהירות** وهي تفيد التكبر والغطرسة إشارة لدلالة الإقماح وهي أضالعه تفسيريته ، لكن نسق الترجمة لديه غير ملتزم بالأصل ؛ حيث إنه آخر الشق الأول من الآية مع حذفه للضمير المنفصل والاكتفاء باستخدام الفعل مع نحن دون الالتزام بتقديم المسند إليه . كما قَدَّمَ المفعول به على الجار (في أعناقهم) **שָׁמְנוּ חישוקים סביב צוואריהם** . بما أضاع أجزاء عديدة من دلالة الأصل . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة قاصرة عن دلالة الأصل . وبالتالي فالفضل للترجمات هي ترجمة ريفلين .

יש (١٨) : ﴿ قالوا إنا تطيرنا بكم لنن لم تنتهوا لترجمتكم ولیمسنکم منا عذاب الیم ﴾

ركندورف : ויענו אנשי העיר : לא באמין בכם ، ואם לא תחדלו מהזהיר ،
ברגמכם באבנים ، וגדול יהיה ענשכם מאתנו !^(١)

ريفلين : ויאמרו : חזינו בכם רעה . אכן אם לא תחדלו ، ברגמכם אבן ، ונגע
אליכם מאתנו ענש דאבה .^(٢)

بن شمش : ענו בני העיר : עוף השמים הוליד לנו את הקול ، כי צפויה לנו סכנה
מכם . אם לא תפסיקו את הטפתכם ، גדון אתכם לסקילה .^(٣)

التفسير : (تطيرنا بكم) تشاء منا بكم ، وذلك أنهم كرهوا دينهم ونفرت منه نفوسهم جرياً
على ديدن الجهلة .^(٤) وتقديم المسند إليه (إنا) يدل على ما انطوت عليه نفوسهم الخبيثة من حقد
وكره وضغينة للرسول ، ولا سيما أن ذلك شُفِعَ بما يؤكدوه وهو يقوله (لئن لم تنتهوا لترجمتكم) ،
فالتقديم هنا لتقوية الحكم وتوكيده .^(٥)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف حذف الضمير المتصل بأداة التوكيد مستخدماً الفعل
المنفي في صدارة الجملة مما يخل بدلالة التقديم هنا ، كما أنه لم يذكر فكرة (التطير) وما بها من

(١) ركندورف ، عم' 258 .

(٢) ريبلي : عم' 490 .

(٣) بن شمش : عم' 267 .

(٤) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٩ . أبو السعود : ج ٧ ، ص ١٦٣ .

(٥) حسني محمد السيد : ص ١٠٥ .

תשאומ , بل صاغ المعنى بعدم الإيمان فقط ؛ أي أن الدلالة لديه قاصرة عن مراد الأصل . كما أنه في الشق الأخير من الآية وبدلاً من تصديره بالمسند المؤكد باللام والتون لجده يصدره بـ النعت **גדול** أي أنه أضاع دلالة تقديم المسند . كما آخر الجار والمجرور (منا) المقدم على الفاعل فأتى به في نهاية الجملة **גדול יהיה ענשכם מאתנו** ، بما يحل كذلك بدلالة الأصل . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فلم يستخدم الضمير المتصل بأداة التوكيد ، كما فعل ركندورف ، بما يجعله يبدأ بالفعل محلاً بذلك بجزء من معني الأصل . لكنه في الشق الثاني من الآية أتى بالمسند أولاً **אליכם מאתנו ענש** ، كما حافظ على دلالة (التطير) ، فكان أفضل هنا من ركندورف . إلا أن ترجمته قاصرة في جزء منها ، فهي غير رافية بدلالة الأصل .

أما بن شمش فقد أثبت فاعلية التطير للطير ذاته وليس للقوم ، ومن ثم فقد بدأ بالاسم **עוף השמים** وليس بالضمير ؛ أي أنه آخر الضمير وحوله من مسند إليه إلى مفعول به في الجملة **הוליד לנו** بما أضاع دلالة التقديم في الشق الأول من الآية . أما قوله تعالى (وليمسّنكم منّا عذاب أليم) فقد حذفه من الترجمة مكتفياً بدلالة **נדון אתכם לסקילה** والذي يدل على عقوبة الرجم فقط ، بينما الأصل يشير لذكرهم لعقوبات شتى لمزيد من التهيب للرسول ، وهو ما أضاعه المترجم بهذا الحذف ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل .

وبالتالي فأقرب الترجمات التزاماً هي ترجمة ريفلين مع تعديل استخدام الضمير المنفصل إلى صدارة الجملة الأولى من الآية باعتبار أن استخدام الضمير المنفصل مع الفعل المتصرف يكون للتوكيد وأمن اللبس : **ויאמרו : אנחנו חזינו בכם רעה . אכן אם לא תחדלו , נרגמכם אכן , ונגע אליכם מאתנו ענש דאבה .**

تقديم المسند لتقوية الحكم وتوكيده :

يوسف (٦٣) : **﴿ فلما رجعوا إلى أبيهم قالوا يا أبانا منع منا الكيل فأرسل معنا أخانا نكتل وإنا له لحافظون ﴾**

ركندورف : **ויאמרו אחי יוסף בשובם אל אביהם : אבינו ! האכל ימנע ממנו בשובנו מצרימה ואחינו אין אתנו , לכן שלחהו אתנו ועלינו לשמרו .**^(١)

ريفلين : **ויהי בשובם אל אביהם ויאמרו : אבינו , מנעו מאתנו מדת [בר] . שלח נא את אחינו אתנו ונשברה מדת [בר] , ואנחנו נשמר עליו .**^(٢)

(١) ركندورف : عم' 136 .

(٢) ريفلين : عم' 238 .

بن شمش : כשחזרו האחים אל אביהם אמרו : אבינו ، מידת המזון תימנע מאתנו בפעם הבאה ، אם לא תשלח את אחינו בנימין עמנו לקבלה ، ואנו מתחייבים בפניך לשמור עליו .^(١)

التفسير : (مُنْعَ مَنَا الْكَيْل) يريدون قول يوسف (فإن لم تأتوني به فلا كيل لكم عندي) ؛ لأنهم إذا أُنذروا بمنع الكيل فقد مُنْعَ الكيل . (فأرسل معنا أخانا) بنيامين إلى مصر وفيه إيذان بأن مدار المنع عدم كونه معهم . (نكتل) بسببه من الطعام ما نشاء ، (وإنا له لحافظون) من أن يصيبه مكروه ، وكرروا حفظ الأخ مبالغة في الحضي على إرساله .^(٢) وجاء الكلام على المنع في أول الأمر تأكيداً عليه وثبتاً له في نفس الأب كي يتثنى لهم ما سيطلبونه منه بعد ذلك من استصحاب الأخ . وقدم الجار والمجرور (منا) على المفعول في قولهم (يا أبانا مُنْعَ مَنَا الْكَيْل) إيجاءً بأن هذا المنع مقصور عليهم لا يتعداهم إلى غيرهم ممن يطلبون الميرة . ثم قَدَمَ الظرف (معنا) إفادةً لأنهم يطلبون إرسال أخيهام معهم لأمع غيرهم ، حتى يتم لهم الميرة ، ثم قَدَمَ المسند إليه (إنا له لحافظون) للاهتمام وثبيت الأمر في نفس يعقوب من أنهم صادقون في وعدهم هذا وحافظون له . كما قَدَمَ الجار المجرور (له) على متعلقة (لحافظون) لإفادة القصر الادعائي بأنهم في عنايته بمرولة من لا يحفظ إلا غيره ولا ينصح سواه ، مع ما فيه من رعاية الفاصلة والاهتمام بشأن الأخ في ظاهر الأمر .^(٣)

ونلاحظ في مقابل هذا المعنى أن ركندورف استبدل صيغة المسند المقدم (مُنْعَ) بصيغة أخرى يتقدم فيها المفعول به **האכל ימנע ממנו** ، وكان التوكيد والعناية موجهة للطعام ، في حين أن دلالة الأصل العناية بالمنع في حد ذاته ؛ لأن المتنوع معلوم لدى المتلقي . ثم أضاف **בשומרו** **מצדדימה** أي في المرة القادمة بحسب ما ذكره المفسرون ، فهي إضافة تفسيرية تتفق مع النص . أما صيغة (أرسل معنا أخانا) فصاغها بحسب إمكانيات اللغة من تقديم المفعول المباشر على غير المباشر **שולחהו אתנו** ، ومن ثم فقد النص جزءاً من دلالاته بسبب القصور اللغوي ذاته . كما حذف الفعل (نكتل) وهو الهدف من إرسال بنيامين معهم . أما في قوله تعالى (وإنا له لحافظون) فقد حافظ على تقديم المسند إليه (إنا) لكنه لم يتمكن وفقاً لإمكانيات اللغة المتلقية من المحافظة على تقديم الجار والمجرور **לעליונו לשמור** ، مما يفقد الترجمة جزءاً من المعنى . ومن ثم جاءت ترجمته

(١) בן שמש : עמ' 142 .

(٢) الزمخشري : ج ٢ ، ص ٤٨٥ . أبو السعود : ج ٤ ، ص ٢٨٩ ، ٢٩٠ . أبو حيان الأندلسي : ج ٦ ، ص ٢٩٦ .

(٣) محمود حسن مخلوف : ص ١٤٤ ، ١٤٧ .

غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه ، وذلك نابع من المترجم بالإضافة لقصور اللغة المتلقية عن مجازاة لغة النص .

أما ريفلين فقد حاول الحفاظ على تقديم المسند (الفعل) لكنه حوَّله لصيغة المبني للمعلوم **מֵאֲחֵינוּ** وذلك بعود الضمير على (هم) أي أهل مصر ، أو قوم يوسف الجدد هنا باعتبارهم الفاعل الحقيقي لعملية المنع ذاتها . و سار في باقي الترجمة على النسق اللغوي الذي يفقد النص كثيراً من دلالاته ، غير أنه تفوق على ركندورف في حفاظه على الفعل (نكتل) **וְנִשְׁבְּרָה מִדָּת [בר]** . أما في قوله تعالى (وإنا له لحافظون) فقد حافظ على تقديم المسند إليه (إنا) ، لكنه لم يتمكن وفقاً لإمكانات اللغة من المحافظة على تقديم الجار والمجرور **וְאֵנַחְנוּ נִשְׁמַר עָלָיו** فهو بذلك تفوق على ركندورف بمحاولته الالتزام قدر ما استطاع بحسب ظروف اللغة المتلقية .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف من تقديم المفعول به - بصياغة الجملة على غط البناء للمجهول في العبرية - ولكن هذه الصيغة أفقدت النص جزءاً من معناه . أما جملة الشرط **אִם לֹא תִשְׁלַח אֶת אַחֵינוּ בְּנֵימִין עִמָּנוּ לְקַבְּלָהּ** فهي قريبة من غط ما ورد في العهد القديم في قصة يوسف في نفس هذه الجزئية في (تك ٤٣/٥) **וְאִם אֵינְךָ מִשְׁלַח אֶת אַחֵינוּ אִתָּנוּ** . وهو ما يظهر لنا جلياً مدى محاولات المترجم للقول - بأسلوب غير مباشر - باعتماد القرآن الكريم واقتباسه الكثير من السياقات والجمل المقرائية ؛ ليؤيد بهذا فكرته عن تأثر القرآن بالتوراة خاصة والمقرا عامة . يؤكد هذا أن الأصل لم يرد به مثل هذا الشرط بل ورد به جملة طلبية معطوفة بطلب استصحابهم لأخيهم معهم ، ومن ثم فالمترجم يتدخل في الأصل بما يلقي عليه ظلالاً مقرائية . يؤكد هذا أنه حذف الفعل (نكتل) واكتفى بالإشارة إليه بلفظ **לְקַבְּלָהּ** العائد ضميره على التعبير **מִיִּדְּתָהּ מִזֶּזֶן** الوارد عنده في بداية الآية . أما في الشق الأخير من الآية فحاول الالتزام بتقديم المسند إليه (إنا) مثلما فعل ركندورف ، لكنه أضاف من لدنه **וְאֵנַחְנוּ מִתְחַיִּיבִים בְּפָנֶיךָ** والتي لم ترد في الأصل إشارة أخرى للنص المقرائي . ومن ثم جاءت ترجمة بن شمش لهذه الآية شبه ملتزمة ظاهرياً بمواضع التقديم بحسب إمكانيات اللغة ، محملة بالكثير من الظلال المقرائية نتيجة تلاعب المترجم بالنص الأصلي عند نقله .

وبالتالي تكون ترجمة ريفلين رغم ما بها من قصور نتيجة اللغة الهدف هي الأقرب للمعنى وذلك بعد تعديلها كما يلي : **וַיֹּאמְרוּ: אֲבִינוּ ، נִמְנָעָה מֵאֲחֵנוּ מִדָּת [בר]** . **שֶׁלַח נָא אֶת אַחֵינוּ אִתָּנוּ וְנִשְׁבְּרָה מִדָּת [בר]** **וְאֵנַחְנוּ נִשְׁמַר עָלָיו** .

النور (٦٤) : ﴿أَلَا إِنَّ اللَّهَ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

ركندورف : كل אשר בשמים ובארץ לד' הוא ، הוא יודע את מעשיכם . ביום ההוא ישובו אליו ،...^(١)

ريفلين : האין זאת אשר לאלהים כל אשר בשמים ובארץ . ידע את אשר אתם בו ، וביום אשר ישובו אליו ،...^(٢)

بن شمش : האם אין כל אשר בשמים ובארץ של אללה ؟ הוא יודע את מצבכם ואת היום שבו תוחזרו אליו ،...^(٣)

التفسير : تبين هذه الآية ملكية الكون لله I ، ورجوع الناس إليه للحساب والجزاء . وقد افتتحت بحرف التنبيه ، للإيذان بانتهاء ما سبق ، وبداية شيء جديد ، على الناس أن يعوه ويتأملوا فيه . وأكد الكلام (يان) وجيء به في أسلوب قصر بطريق التقديم ليذل بقوة وتأکید على أن ما في الكون ملك لله تعالى . مختص بذاته تعالى دون غيره من الخلق.^(٤)

وفي مقابل دلالة التقديم للفظ الجلالة في الأصل نجد ركندورف لا يلتزم به ، بل يقدم (ما في السموات والأرض) على لفظ الجلالة على العكس من الأصل ، بما يجعل ترجمته غير ملتزمة في هذا الجزء من الآية فاقدة لجزء من دلالة الأصل .

أما ريفلين فنجدته ملتزماً بتقديم مقابل لفظ الجلالة كما في الأصل بما يدل على فهمه لدلالة التقديم في الأصل ، ومن ثم فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فنجدته قد سار على نهج ركندورف ، حيث قدم وأخر خلافاً للأصل ، فأخر لفظ الجلالة بما يعني ضياع دلالة التقديم في الأصل ، ومن جهة أخرى لم يلتزم المترجم بالالتفات في قوله تعالى : (ما أنتم عليه ويوم يرجعون إليه) من الخطاب إلى الغيبة حيث صاغ الترجمة كلها بالخطاب بما يدل على عدم مراعاته لبلاغة الأصل ودلالاتها . ومن ثم فإن ترجمته غير ملتزمة بالأصل في هذا الجزء من الآية . وبالتالي تعتبر ترجمة ريفلين هي الأفضل والأكثر التزاماً بالأصل .

(١) ركندورف : عم' 208 .

(٢) ريفلين : عم' 377 .

(٣) بن شمش : عم' 215 .

(٤) الزمخشري : ج ٣ ، ص ٢٦١ . د. الشحات محمد عبد الرحمن : ص ١٩٢ .

رابعاً : تقديم المتعلقات للعناية والتشويق :

البقرة (٨٧) : ﴿ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴾

ركندورف : אך באמר לכם הנביאים את אשר לא חפצתם בו ، שמתום לנביאי שקר והרגתם רבים מהם .^(١)

ريفليين : ואולם מדי בוא אליכם שליח ואיתו באשר לא חפצה נפשכם בו ، התנשאתם ותתנו מהם לכוזבים ומהם הרגתם .^(٢)

بن شمس : אך מדי בוא אליכם שליח בשליחות שלא נשאה חן בעיניכם ، האם לא גבה לבכם והתכחשתם לחלק מהם וחלק מהם הרגתם ؟^(٣)

التفسير : (فريقاً كذبتهم وفريقاً تقتلون) الظاهر أنه عطف على (استكبرتم) والفاء للسببية إن كان التكذيب والقتل مرتبين على الاستكبار ، وللتفصيل إن كانا نوعاً منه ، وقدم (فريقاً) في الموضوعين للاهتمام وتشويق السامع إلى ما فعلوا بهم لا للقصر ، وثم محذوف أي (فريقاً منهم) ، وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية ، واستحضاراً لصورتها لفظاً واستعظامها ، أو مشاكلة للأفعال المضارعة الواقعة في الفواصل فيما قبل هذه الآية، أو للدلالة على أنكم الآن تحاولون قتل محمد ع لولا أي أعصمه منكم .^(٤)

في مقابل هذه الدلالة للتقديم واستخدام صيغة المستقبل (تقتلون) ، نجد ركندورف غير ملتزم بالأصل في الحالتين إذ قدم الفعل في الحالتين على المفعول به **שמתום לנביאי שקר והרגתם**؛ أي صاغ الجملة بالنمط المعتاد في اللغة العبرية بما يحل بدلالة الأصل . كما أتى بالزمن ماضياً بما أضاع دلالة الاستقبال ، بل إنه في الجزء الأول استخدم الضمير العائد على (هم) دون الدلالة أن المراد تكذيب فريق وليس تكذيب الجميع . كما حذف الفعل (استكبرتم) في ترجمته بما يحل تماماً بمعنى الآية فهو غير ملتزم بالأصل .

أما ريفلين فقد استخدم واو القلب في الحالة الأولى **ותתנו** والتي تلزم تقديم الفعل بعدها مباشرة بما جعله يؤخر الضمير **מהם** ، لكنه قدمه على التكذيب محافطاً على دلالة التقديم ، ومحافطاً على دلالة أنهم جزء من الكل وليس الجميع . كما حافظ على التقديم في الشق الثاني

(١) ركندورف : عم' 8 .

(٢) ريفلين : عم' 12 .

(٣) بن شمس : عم' 10 .

(٤) الزمخشري : ج ١، ص ١٦٢ . أبو السعود : ج ١، ص ١٢٧ . الألوسي : ج ١، ص ٣١٨ .

ומהם הרגתם، لكنه لم يحتفظ بدلالة الاستقبال فجاءت الأفعال لديه ماضية في الحالتين ، بما يخل بدلالة الأصل ، ورغم ذلك فتعتبر ترجمته هي الأفضل هنا .

أما بن شمش فسار على نهج وسط بين ركندورف وريفلين حيث قَدَّمَ الفعل على المفعول في الحالة الأولى והתכחשתם לחלק מהם ، فيما احتفظ بالتقديم في الحالة الثانية וחלק מהם הרגתם مع استخدام الماضي في الحالتين ، بما يعني أن القصور لديه أقل من ركندورف لكنه يفقد الآية جزءاً كبيراً من معناها . وبالتالي لترجمة ريفلين هي الأفضل .

النور (٣٦-٣٧) : ﴿ في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رَجَالٌ لَا تُلْهِيمُ تِجَارَةً وَلَا بَيْعًا عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾

ركندورف : בבתיים אשר בהם שכן אלהים את שמו ، שם יהללוהו בני האדם בוקר וערב * לא ממכר ולא קנין ימנעם מהזכיר את שם ד'...^(١)

ريفلين : בבתיים אשר נתן אלהים להקים ולהזכיר בהם שמו ، ישבחו לו בהם בבקר ובערב * אנשים ...^(٢)

بن شمش : הנחיית בני אדם אל האור היא במיסגדים שבהם קבע אללה שיוזכר שמו ، ושם ישבחוהו ערב ובוקר כל אלה אשר מסחר ומיקח אינם מסיחים את דעתם מהזכרת שמו ...^(٣)

التفسير : المراد بالبيوت المساجد وتنكيرها لتفخيم شأنها، وتعظيم قدرها، وقوله (فيها) تكرار لها للتأكيد والتذكير لما بينها من الفاصل ، وللايذان بأن التقديم للاهتمام لا لقصر التسييح على الوقوع في البيوت فقط . (بالغدو والآصال) أي بالغدوات والعشايا . وتأخير المسند إليه (رجال) وهو فاعل (يسبح) عن الظرف ؛ للاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر، ولأن في وصفه طول فيخل تقديمه بحسن النظم . وتنكيره يفيد التفخيم والتعظيم .^(٤)

ونلاحظ أن (ركندورف) قد التزم بتقديم الظرف (في بيوت) ، لكنه استخدم التعبير בהם שכן אלהים את שמו (أسكن فيها الرب اسمه) وهذا المقابل بعيد عن معنى ذكر الله ورفع البيوت أولاً وذلك بعد أذن الله تعالى بذلك ، وهو ما فقدته الترجمة . أما تقديم المسند والظروف (يسبح له فيها) فجعل مقابله שם יהללוהו בני האדם فهو هنا صاغ النص بالأسلوب العبري

(١) ركندورف : עמ' 206 .

(٢) ريبلين : עמ' 372' 373 .

(٣) بن شمش : עמ' 212 .

(٤) أبو السعود : ج ٦، ص ١٧٨، ١٧٩ . د. الشحات محمد عبد الرحمن : ص ١٣٢، ١٣٣ .

حيث جعل الفاعل بعد الفعل بما أضاع المعنى المراد من تأخير ذكر الفاعل (رجال) وهو ما خالفه المترجم . ومن ناحية أخرى عرّف لفظ (رجال) בני האדם (الناس) خلافاً للأصل النكرة بما أضاع دلالة التفخيم لهم هنا ، إضافة إلى أنه لم يلتزم بأن الفاعل (رجال) وارد في الآية (٣٧) فضمه للآية (٣٦)، ثم عاد عليه بضمير في الآية (٣٧) بما يؤكد عدم التزامه بالأصل . كما أن المقابل غير واف بالدلالة هنا . فترجمته تفتقد الكثير من دلالة الأصل .

أما ريفلين فهو ملتزم بتقديم الظرف (في بيوت)، كما التزم بتأخير الفاعل وتنكيره فجاء عنده في بداية الآية التالية אנשים، مع حرصه على النسق القرآني فهو أكثر التزاماً بالأصل.

أما بن شمش فقد أضاف من لدنه הנחיית בני אדם אל האור היא במיסגדים (هداية الناس إلى النور هي في المساجد) وهذا المعنى لم يذكره المفسرون ، خاصة وأنهم أكدوا أن هذه الآية وما بعدها إنما هي لذكر الطائفتين المؤمنة والكافرة ، وبالتالي فالترجمة هنا بهذه الإضافة مخلة بالمعنى؛ لأن ذكر الله يكون في المساجد وفي غيرها . ومما يؤكد سوء فهمه هنا حذفه لقوله تعالى (ترفع) فالإذن في رفع المساجد وبنائها ، ثم ذكر الله تعالى فيها وهو ما لم يلتفت إليه المترجم . كما أنه التزم إلى حد ما بالتأخير للفاعل ، لكنه قدم ذكر (الأصل) على ذكر (الغدر) خلافاً للأصل ، ثم حذف (رجال) واستعاض عنها لتقدمها بالذكر — כל אלה אשר (كل هؤلاء الذين) ، وهي صيغة تعريف باعتبارها تعود على בני אדם . بما يعني أنه وإن التزم ظاهرياً بالمعنى ، لكنه أضاع جزءاً من دلالة الأصل بعدم التزامه به . وبالتالي فترجمة ريفلين هي الأفضل

النور (٢٤) : ﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعلمون﴾

ركندورف : ביום ההוא לשונותיהם، ידיהם ורגליהם תעזנה על מעשי ידיהם .^(١)

ريفلين : ביום יעידו במ לשונותיהם וידיהם ורגליהם באשר היו עושים .^(٢)

بن شمش : ביום שלשונותיהם، ידיהם ורגליהם תעזנה על מעשיהם .^(٣)

التفسير : (يوم تشهد) إما متصل بما قبله مسوق لتقرير العذاب المذكور بتعيين وقت حلوله وقويله ببيان ظهور جناياهم الموجبة له مع سائر جناياهم المستبعة لعقوباتها على كيفية هائلة وهيئة خارقة للعادات . وإما منقطع عنه مسوق لتهويل اليوم بتهويل ما يحويه على أنه ظرف لفعل مؤخر ؛ كأنه قيل يوم تشهد عليهم (ألسنتهم وأيديهم) يكون من الأحوال والأهوال ما لا يحاط به .

(١) רקנדורף : עמ' 204 .

(٢) ריבלין : עמ' 369 .

(٣) בן שמש : עמ' 211 .

والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل في قوله (بما كانوا يعملون) للدلالة على استمرارهم عليها في الدنيا . وتقديم (عليهم) على الفاعل للمسارعة إلى بيان كون الشهادة ضارة لهم مع ما فيه من التشويق إلى المؤخر .^(١)

ونلاحظ أن ركندورف قد التزم بتقديم (يوم) لكنه ساق الترجمة بالنسق العبري بتقديم الفاعل على الفعل خلافاً للأصل، بما أضاع دلالة التقديم هنا. ومما يؤكد سوء طويته أنه حذف الجملة الفعلية (كانوا يعملون) والتي تجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل وما لها من دلالة ، وصاغ الترجمة بالاسم **מללשיו ידעיהם** بما يخل تماماً بنسق الأصل ويفقده الجمال البلاغي وما وراءه من معان .

أما ريفلين فقد التزم بالتقديم للظرف والجار والمجرور **ביום ילדו בם** ، والباء حرف النسب التابع للفعل **הלד** ، ثم أتى بالفاعل ، وختم الآية **באשר היו לושים** محافظاً على الصيغة الفعلية الجامعة بين الماضي والمستقبل ، بما يعني إدراكه لمغزى التقديم والتأخير في الأصل فترجمته ملتزمة بالأصل .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف بالصياغة على النسق العبري مع عدم الالتزام بالتقديم والتأخير في الأصل ، كما حذف الجملة الفعلية (كانوا يعملون) ، وصاغ الترجمة بالاسم **מללשיהם** ، بما يفقد الآية كثيراً من معناها فترجمته غير ملتزمة بالأصل . وبالتالي فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

خامساً : تقديم المتعاطفات للاهتمام والمناسبة :

آل عمران (٥) : ﴿ إِنْ أَنْتَ إِلَّا خَافِي عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾

ركندورف : **לו גלוי כל אשר בשמים ובארץ** .^(٢)

ريفلين : **הנה אלהים לא ייסתר ממנו דבר לא בארץ ולא בשמים** .^(٣)

بن شمش : **אשר אין דבר בארץ ובשמים שנסתר ממנו** .^(٤)

التفسير : الجملة المنفية (لا يخفى عليه) خير (إن) ، وتكرير الإسناد لتقوية الحكم والتعبير بعدم الخفاء أبلغ من التعبير بالعلم . وتقديم الأرض على السماء لإظهار الاعتناء بشأن أحوال أهلها

(١) أبو السعود : ج ٦ ، ص ١٦٦ . د. الشحات محمد عبد الرحمن : ص ٨٣

(٢) ركندورف : ص ٢٨ .

(٣) ريفلين : ص ٤٨ .

(٤) بن شمش : ص ٣٢ .

واهتماماً بما يشير إلى وعيد ذوى الضلالة منهم ، وتوسيط حرف النفي بينهما للدلالة على الرقي من الأدنى إلى الأعلى باعتبار القرب والبعد منا .^(١)

وفي مقابل هذا المعنى نلاحظ أن ركندورف قد حذف لفظ الجلالة من صدارة الآية واستعاض عنه بالضمير ، كما حذف النفي (لا) واكتفى بإيراد الجملة مثبتة **לא יללה** (له ظاهر) والترجمة العكسية هنا باستبدال النفي بالإثبات لا تؤدي المعنى ؛ لأن النفي تأكيد وتقرير للأمر من جهة واختصاص ذلك كله بعلم الله تعالى دون علم غيره من جهة أخرى ، فالترجم أساء التقدير هنا بما يعني إضاعته لدلالة تكرار الإسناد في الجملة . ومما يؤكد سوء تقديره كذلك عدم التزامه بتقديم (الأرض) على (السما) حيث أتى (بالسما) أولاً على النمط المعتاد بما يحل بدلالة التقديم . كما حذف حرف النفي (لا) المتوسط بين الأرض والسما . بما يؤكد سوء ترجمته وعدم التزامها بالأصل .

أما ريفلين فنلاحظ أنه قد التزم بصدارة مقابل لفظ الجلالة للجملة ، كما التزم بأسلوب النفي مع التزامه بالتالي بتكرار الإسناد **והוא** . والتزم كذلك بتقديم (الأرض) على (السما) مع توسيط حرف النفي بينهما كما في الأصل ، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فنجده يسير على نمط خاص به دون الأصل ، وذلك أنه حذف لفظ الجلالة من النفي كما قدّم ذكر (في الأرض ولا في السما) على ذكر (لا يخفى عليه) ؛ أي قدّم المتعلقة على المسند والمسند إليه ، وهو وإن التزم بتقديم (الأرض) على (السما) إلا أنه لم يوسط حرف النفي بينهما خلافاً للأصل ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل بسبب تدخل المترجم بالتقديم والتأخير فيها . بما يعني أن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

طه (٧٠) : ﴿ فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سَجْدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى ﴾

ركندورف : **ויפללו המכשפים על פניהם ויאמרו : מאמינים אנחנו באלהי משה ואהרן .**^(٢)

ريفلين : **ויפללו המכשפים משתחוים ، ויאמרו : " האמנו באלהי אהרן ומשה " .**^(٣)

بن شمش : **ولأحرر شكك قرة השתחו המכשפים ואמרו : " אנו מאמינים בריבונם של משה ואהרן .**^(٤)

(١) أبو السعود : ج ٢ ، ص ٦ . الألوسي : ج ٣ ، ص ٧٨ .

(٢) ركندورف : صم' 181 .

(٣) ريبلي : صم' 323 .

(٤) بن شمش : صم' 189 .

التفسير : (آمنّا برب هرون وموسى) تأخير موسى عليه السلام عند حكاية كلامهم لرعاية الفواصل . وقد جوز أن يكون ترتيب كلامهم أيضاً هكذا إما لكبر سن هرون عليه السلام ، وإما للمبالغة في الاحتراز عن التوهم الباطل من جهة فرعون وقومه حيث كان فرعون ربي موسى عليه السلام فلو قدموا موسى عليه السلام ربما توهم فرعون وقومه من أول الأمر أن المراد بالرب هو (فرعون) ذاته .^(١) ويبدو أن بداهم بمن ليس أفضل دال على إظهار قوة الاقتناع بالحجة والإيمان بها ، وذلك أن الآية لم تظهر على يد هارون ، ولم يكن هو الغالب ، وليس في تقديم موسى الذي لققت عصاه ما صنعوا شيء يلفت ؛ لأنه هو الأصل ، أما تقديم من لا دخل له في المعجزة التي عليها آمنوا فهو الأمر اللافت ؛ لأنه جاء على خلاف الأصل . ففي هذا التقديم فائدتان أولاهما تأكيد الإيمان بموسى عليه السلام صاحب المعجزة ، حيث اهتموا بإبراز إيمانهم بمن هو دونه في الفضل . وثانيتهما أن يدل بهذا التقديم على هول المفاجأة وقلب الاعتقاد من الوثوق الكامل بالنصر إلى الهزيمة المطلقة . فكان قلب الحقيقة في التعبير للدلالة على قلب الحقيقة في الاعتقاد ، وبذلك تناسب هذا التقديم شكلاً وموضوعاً مع حالتهم النفسية .^(٢)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف لم يلتزم بنسق الآية ، بل صاغها بدون تقديم بما يعني أنه قد أضع دلالة التقديم المستفادة من تقديم ذكر موسى على ذكر هارون . في الأصل . كما أنه استخدم صيغة المضارعة מִשְׁתַּחֲוִיִּים كمقابل لقوله تعالى (آمنّا)، فالأصل ماض دلالة على تحقق الأمر ، في حين يورده المترجم خلاف المعنى المراد هنا ؛ لأن صيغة الحال تشير إلى أنهم مؤمنون قبل حدوث المعجزة بما يخرج عن دلالة الأصل . بالإضافة لكون المترجم حذف مقابل (سجداً) المباشر، واكتفى بالتعبير $\text{פָּלַל לַאֲלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ (خر ساجداً - سجد - ركع) خلافاً للصيغة التي استخدمها في سورة الأعراف (١٢١ ، ١٢٢) $\text{וַיִּקְדְּוּ הַמַּכְשָׁפִים וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ וַיֹּאמְרוּ ۖ וְלַעֲלֵם صִיغָה}$ الأعراف أكثر دقة مما استخدمه هنا . حيث إن تعدد الصيغ لديه رغم وحدة الأصل في الحالتين يخرج عن حد الالتزام ويوحي للمتلقى باختلاف الصيغ في الأصل، رغم أن وحدة الصيغ في الأصل في بعض المواضع واختلافها في مواضع أخرى دليل على البراعة اللغوية وقدرة النص على إيراد الحادثة الواحدة في صور متعددة وهو من ذروة البلاغة القرآنية خاصة . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فكان أكثر دقة والتزاماً بالأصل حيث حافظ على التقديم والتأخير كما في الأصل، وحرص على استخدام نفس الصيغة التي استخدمها في الأعراف (١٢١، ١٢٢) . إلا أنه اتفق مع ركندورف في استخدام لفظ מִשְׁתַּחֲוִיִּים كمقابل (للب) ، وهو مقابل قاصر عن دلالة الربوبية فهو قد فقد جزءاً من دلالة الأصل وبرغم قصور المعنى لديه إلا أنه ملتزم بالأصل .

(١) أبو السعود : ج ٦ ، ص ٢٨ .

(٢) د. عبد الجواد محمد طبق : ص ١٧٤ ، ١٧٥ .

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف سواء في عدم التقديم أو في استخدام صيغة الحال **מאמינים** بدلاً من الصيغة الأصلية ، كما أنه استخدم صيغة مختلفة عما استخدمه في سورة الأعراف **הכריזו הקוסמים כשהם נופלים ומשתחווים** ، بما يعني وقوعه في نفس قصور ركندورف ، ولكنه من جهة أخرى التزم بمقابل الرب **ריבוך** . إلا أن ترجمته قاصرة عن دلالة الأصل . ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديل مقابل (الرب) إلى **ריבוך** .

الحج (٢٠) : **﴿ يُصْهِرُ بِهِ مَا فِي بَطُونِهِمْ وَالْجُلُودِ ﴾**

ركندورف : **עורם וכל אשר בקרבם יכוו בהם** .^(١)

ريفلين : **ימם בהם כל אשר בבטנם והעורות** .^(٢)

بن شمش : **אשר יצרבو את אבריהם הפנימיים ואת עורם** .^(٣)

التفسير : (يُصْهِرُ بِهِ) يُذاب (ما في بطونهم) من الأمعاء والأحشاء ، (والجلود) عطف على (ما) وتأخيره عنه إما مراعاة الفواصل أو للإشعار بغاية شدة الحرارة بإيهام أن تأثيرها في الباطن أقدم من تأثيرها في الظاهر مع أن ملابتها على العكس ، والجملة حال من (الحميم) .^(٤) وقيل إن التأثير في الظاهر غني عن البيان ، وإنما ذكر للإشارة إلى تساويهما ، ولذا قدم الباطن ؛ لأنه المقصود الأهم ، فلا يُتروهم أن حق النظم بتقديم الجلود .^(٥)

ونلاحظ أن ركندورف لم يهتم بهذا المعنى فعكس ترتيب الآية ، حيث قدّم ذكر (الجلود) مفرداً إياها ، على (البطون) بما يخالف الأصل وترتيبه ، ويفقد الترجمة جزءاً من دلالاته . بالإضافة إلى أنه قدّم المتعلقات على الفعل خلافاً للأصل ، الذي يؤكد بتقديم (المسند) (يُصْهِرُ) على أهمية الحدث والترهيب منه ، ولكن المترجم عكس هذا الترتيب فأتى بالفعل في نهاية الجملة بما يخل بنظم الأصل ، فهو لم يكتفِ بمخالفة الظاهرة بل سار إلى مدى أبعد من ذلك فقدّم وأخر من لدنه خلافاً للأصل .

أما ريفلين فهو ملتزم بالأصل ، حيث التزم بتقديم مقابل (البطون) على (الجلود) مع حرصه على جمع مقابلها **העורות** ، كما التزم بتقديم المسند (يُصْهِرُ) **ימם בהם** كما في الأصل . فترجمته ملتزمة بالأصل هنا .

(١) ركندورف : عم' 193 .

(٢) ريبلي : عم' 346 .

(٣) بن شمش : عم' 200 .

(٤) الزمخشري : ج ٣ ، ص ١٥٠ . أبو السعود : ج ٦ ، ص ١٠١ . أبو حيان الأندلسي : ج ٧ ، ص ٤٩٦ .

(٥) علاء مختار سلطان : ص ١٨٥ وما بعدها .

أما بن شمش فسار على فحج ريفلين ملتزماً بالأصل في تقديم (البطون) على (الجلود) وإن أفرد مقابلها ، كما حافظ على المسند في صدارة الآية مثل الأصل .

ومن حيث مقابل الفعل (يُصهر) فنجد ركندورف استخدم الفعل נכוח والذي يعني (اكتوى - التذع - اصطفى بالنار) كما في (إشع ٢/٤٣) (إذا مشيت في النار فلا تُلذع) ، ^(١) وهو يدل على الحرق والكوي ، لكنه لا يدل على الإذابة والصهر فهو غير واف بدلالة الأصل .

أما ريفلين فقد استخدم الفعل מסס والذي يعني (ذاب - تحلل - انصهر - تلاشى - تبدد) ، ولم يرد في المقرأ سوى في وزني נפעל و הפעיל ، ^(٢) وهذا المعنى قريب للغاية من دلالة الأصل حسبما ذكر المفسرون ، فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فقد استخدم الفعل לארב والذي يعني (كوى - أحرق - لفح (للمشمس) - مجازاً: سبب حرقة) وهو فعل مستحدث ، ^(٣) لكنه يقترب من دلالة נכוח لدى ركندورف ، بمعنى أنه غير واف بدلالة الأصل . ومن ثم تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل من حيث الالتزام والمقابلات .

تقديم المتعاطفات للتهكم :

الحج (١٢) : ﴿ يدعو من دون الله من لا يضره وما لا ينفعه ذلك هو الضلال البعيد ﴾

ركندورف: הם עובדים מבלעדי אל את אשר לא ייטיב ולא ירע להם ، מה גדולה שגגתם . ^(٤)

ريفلين : יקרא אל מבלעדי אלהים ، אל אשר לא ירע לו ואשר לא יועיל לו ، זאת היא התועה הרחוקה . ^(٥)

بن شمش : משום שהוא קורא במקום לאללה ، לאלילים אשר לא יועילו ולא יזיקו לו . תעייה זו מרחיקה לכת . ^(٦)

التفسير : (يدعو من دون الله) استئناف مبين لعظم الخسران ؛ أي يعبد متجاوزاً عبادة الله تعالى ، (ما لا يضره) إذا لم يعبد (وما لا ينفعه) إن عبده ؛ أي جماداً ليس من شأنه الضر والنفع كما

(١) أ. ابن شوشن : ع' כוה ، נכוה . ד. שגיב : ع' כוה ، נכוה . י . שטיינברג : ع' כוה ، נכוה .

(٢) أ. ابن شوشن : ع' מסס . ד. שגיב : ع' מסס . י . שטיינברג : ع' מסס .

(٣) أ. ابن شوشن : ع' צרב . ד. שגיב : ع' צרב .

(٤) ركندورف : עמ' 193 .

(٥) ريبلين : עמ' 345 .

(٦) بن شمش : עמ' 200 .

يلوح به تكرير كلمة (ما) . (ذلك) الدعاء (هو الضلال البعيد) عن الحق والهدى مستعار من ضلال من أبعد في التيه ضالاً عن الطريق .^(١) وقدم (الضر) على (النفع) إيماءً إلى أنه تخلص من الإسلام تجنباً للضر ، لتوهمه أن ما لحقه من الضر بسبب الإسلام ، وبسبب غضب الأصنام عليه . فعاد إلى عبادة الأصنام حاسباً أنها لا تضره ، وفي هذا الإيماء تمكّم به يظهر بتعقيبه بقوله (ما لا ينفعه) أي فهو مخطئ في دعائه الأصنام .^(٢) كما أن نفي الضر أكثر طمأنة للنفس من جلب النفع فإن ما لا يضر لا ينفع، في حين أن من لا ينفع قد يضر ، ومن ثم جاء الترتيب منطقياً .

وفي مقابل هذا نجد ركندورف غير ملتزم بهذا الترتيب ، حيث يعكس الترتيب فيأتي بمقابل (النفع) לא ייטیب أولاً ، ثم يليه مقابل (الضر) ולא ירע להם ، مخالفاً بهذا نمط الأصل ومضيقاً لجزء من دلالاته . يؤيد هذا أنه جمع الصيغة הם לאובדים خلافاً للأصل المفرد . كما أنه حذف مقابل (ذلك) بما أفقد النص جزءاً من دلالاته ، كما أنه استخدم مقابل (البعيد) הרבה وهو مقابل قاصر عن دلالة الأصل ، بالإضافة لتقديمه الصفة على الموصوف خلافاً للأصل ، كل هذا أفقد النص الكثير من دلالاته ، فالترجمة غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة والتزاماً بالأصل ، حيث حافظ على صيغة الإفراد ، كما التزم بالترتيب الأصلي فقدم (الضر) على (النفع) ، كما التزم بمقابل (ذلك) אתה ، وحافظ على مقابل (البعيد) المباشر הרבה ، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فنجدّه محافظاً على نمط الإفراد لكنه سار على نهج ركندورف حيث قدّم ذكر مقابل (النفع) على مقابل (الضر) ، بما يخل بالمعنى . كما التزم بمقابل (ذلك) את ، مع الحفاظ على مقابل (البعيد) מרחיקה לבת ، فهو ملتزم في الشق الأخير ، لكنه ترجمته غير ملتزمة بالظاهرة هنا . ومن ثم فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

سادساً : قصور اللغة المتلقية عن احتواء دلالات الأصل :

البقرة (١٢٧) : **﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾**

ركندورف : **ביסד אברהם וישמעאל את הבית הזה ، התחננו : ד' ، קח נא ברצון את מנחתנו ، כי אתה שומע ויודע כל !**^(٣)

(١) أبو السعود : ج٦ ، ص ٩٨ .

(٢) علاء مختار سلطان : ص ١٨٩ .

(٣) ركندورف : עמ' 11 ، 12 .

ريفلين: וביסד אברהם וישמעאל בנו את יסודות הבית ויתפללו، אלהינו קבל נא
אותו ממנו، כי אתה השומע. ^(١)

بن شمش: ולאחר שהקימו אברהם וישמעאל את יסודות הבית، פנו בתפילה:
ריבינו، קבל נא מאתנו، כי אתה השומע והיודע. ^(٢)

التفسير: (إسماعيل) عطف على (إبراهيم)، وفي تأخير عن المفعول إشارة إلى أن مشاركته في
رفع البناء والعمل دون مشاركة إبراهيم عليه السلام، أي أن الأصل في الرفع هو إبراهيم
وإسماعيل تبع له، وقد ورد أنه كان يناوله الحجارة وهو بينها، فهناك تفاوت بين عمل إبراهيم
وعمل إسماعيل عليهما السلام. ^(٣)

وفي مقابل هذه الدلالة لتقديم المفعول به على الفاعل الثاني نجد اللغة العبرية لا تجيز هذا النسق
(مسند - مسند إليه - متعلق - مسند إليه) (٢-١-٣-١)، إذ لا يمكن الفصل فيها بين الفواعل
بالمفاعيل، ومن ثم فقدت الترجمات جميعاً دلالة التقديم هنا.

ونجد ركندورف بالإضافة لقصور اللغة المتلقية - قد نكر الصفات (السميع) و(العليم) שמע
٥٦٦٦، بما يحل بدلالة الأصل. ومما يؤكد سوء ترجمته أنه حذف الضمير في (ربنا) وجعل المقابل
'٢'، دون مراعاة لكون التعرض لوصف الربوبية المنبئة عن إفاضة ما فيه صلاح المربوب، مع
الإضافة إلى ضميرهما عليهما السلام لتحريك سلسلة الإجابة. وترك المفعول مع ذكره في قوله
تعالى (ربنا وتقبل دعاء) ليعم الدعاء وغيره من الطاعات. ^(٤) وهو ما أضاعه المترجم بحذفه للضمير،
وبتقديره لمفعول به من لدنه את מנחתנו.

أما ريفلين فقد تبع ركندورف في تقدير مفعول به للفعل (تقبل)، كما حذف الصفة (العليم)
بما يحل بدلالة الأصل.

أما بن شمش فقد التزم بالضمير في (ربنا)، مع عدم تقدير مفعول به للفعل (تقبل)، ومن ثم
جاءت ترجمته ملتزمة في جزء كبير منها، فهي الأفضل هنا رغم القصور اللغوي.

(١) ריבלין: עמ' 18.

(٢) בן שמש: עמ' 14.

(٣) أبو السعود: ج ١، ص ١٦٠. الألوسي: ج ١، ص ٣٨٣. د. الشحات محمد عبد الرحمن: مع النظم القرآني
في قصة إبراهيم عليه السلام، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط ١، ص ٣٨٤.

(٤) أبو السعود: المرجع السابق، نفسه.

البقرة (١٢٤) : ﴿ وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾

ركندورف : כאשר نסה אלהים את אברהם ، וזה עמד בכל נסיוניו כעבד נאמן ، ויאמר לו ד' : אשימך לכהן על כל בני האדם ، ויאמר אברהם : וזרעי ? ויענהו ד' : הרשעים לא יהיו אנשי בריתי .^(١)

ريفلين : כאשר נסה אלהים את אברהם בדברים ، וימלא אחרי כלם ، ויאמר : 'הנני שם אותך כהן לבני אדם' . ויאמר : ומצאצאי ، ויאמר : את הפושעים לא אבוא בברית .^(٢)

بن شمش : זיכרו ، כי כאשר נתנסה אברהם בנסיונות רבים שעמד בהם נשבע לו ריבונו למנותו מנהיג לבני אדם . וכאשר שאל אברהם : ואת מי מזרעי ? נענה : שבועתי לא תחול על אלה מזרעך שיהיו חוטאים .^(٣)

التفسير : الابتلاء بمعنى الاختبار ، و(إبراهيم) مفعول به مقدم ، وهو واجب التقديم عند جمهور النحاة لتلا يعود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة . (ربه) فاعل مؤخر ، وفي التقديم للمفعول عناية واهتمام ببيان من وقع عليه الابتلاء ، وتجنب التعقيد اللفظي الذي كان سيحدثه عود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة . وفي ذكر اسم الرب مضافاً لضمير إبراهيم تشريف له عليه السلام ، وإيدان بأن ذلك الابتلاء تربية له وترشيح لأمر خطير يناط به عليه السلام ، ولو قدّم الفاعل ما كان هذا الأسلوب الموجز.^(٤)

وفي مقابل هذا المعنى الجليل للأصل لم يتمكن أحد من المترجمين من نقله ؛ باعتبار قلة هذا النسق (مسند - متعلق - مسند إليه) (٢-٣-١) في اللغة العبرية ؛ وهذا بسبب فقدان الإعراب منها ، ولما يحدثه من التعقيد اللفظي الذي قد يؤدي إلى سوء الفهم . فهذا فقدان للمعنى نابع من قصور اللغة المتلقية ، بما أدخل أولاً بدلالة التقديم للمفعول ، وثانياً بدلالة إضافة الضمير العائد إلى إبراهيم إلى لفظ الرب (ربه) . كما أضاعت إمكانات اللغة المتلقية دلالة تقديم (الناس) في قوله تعالى (إني جاعلك للناس إماماً) على المفعول به المباشر . ومن ثم جاءت ترجمة معنى هذه الآية فاقدة لكثير من الدلالات القرآنية .

كما لم يلتزم ركندورف بتقديم المسند إليه المتصل (إني) المؤكد بـ (إن) بل حذفه مكتفياً بالضمير المتصل بالفعل بما أضاع دلالة التوكيد بـ (إن) . بينما التزم بهذا ريفلين הנני שם אותך ترجمته هي الأفضل هنا .

(١) ركندورف : عم' 11.

(٢) ريبليز : عم' 17 ، 18.

(٣) بن شمش : عم' 13 .

(٤) أبو السعود : ج ١ ، ص ١٥٤ ، ١٥٥ . الألوسي : ج ١ ، ص ٣٧٤ ، ٣٧٥ . د. الشحات محمد عبد الرحمن : مع النظم القرآني في قصة إبراهيم عليه السلام ، ص ٣٦٨.

وأما بن شمش فقد حذف لفظ (ربه) بما يزيد من فقدان المعنى ويؤكد تدخل المترجم المخل هنا. كما حول المعنى إلى دلالة القسم **בשבע** وصاغ الجملة بالغيبة بدلاً من الخطاب **לו ריבון** بما يجعل المترجم يوجد في النص التفاتاً ليس في الأصل، ومن ثم فترجمته غاية في القصور عن معنى الأصل. وبالتالي تكون ترجمة ريفلين رغم القصور اللغوي هي الأفضل.

الأنعام (١٣٧) : ﴿وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم...﴾

ركندورف : האלילים הסיתו את עובדיהם להמית את בניהם...^(١)

ريفلين : וכן יפו שותפיהם בעיני רבים מן המשתפים רצח ילדיהם...^(٢)

بن شمش : כך הראו לרבים מעובדי האלילים גם את רצח ילדותיהם כפעולה מותרת...^(٣)

التفسير : (زين لكثير من المشركين قتل أولادهم ونحوهم لآلئهم) (شركائهم) أي أوليائهم من الجن أو من السدنة ، وهو فاعل زين أخر عن الظرف والمفعول للاهتمام به والتشويق إلى المؤخر.^(٤)

وفي مقابل هذا النسق (٢-٣-٣-١)، نجد ركندورف قد بدأ بالفاعل **האלילים** مقدراً إياه باعتبار الشرك والمشركين ، لكنه لم يظهر الوصف للمشركين بل أتى بالمقابل **עובדיהם** أي (**عابدي الألילים**) فهو مقابل غير مباشر. كما أن الفعل **הסית** بمعنى (حرّض - حث) لا يدل على التزيين مباشرة فترجمته - بالإضافة لقصور اللغة - قاصرة عن دلالة الأصل .

أما ريفلين فحاول الحفاظ على مقابل (كذلك) مع تقديم المسند (زين) واستخدم المقابل المباشر لـ (زين) الفعل **יפה** ، كما حرص على استخدام المقابل المباشر لـ (الشركاء) **שותפים** مع الضمير المتصل كما في الأصل، وحرص كذلك على المقابل المباشر (للمشركين) **רבים מן המשתפים** . ومن ثم فرغم قصور اللغة ، إلا أنه نجح في الاحتفاظ بالكثير من دلالات الأصل ، فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فنجد أنه يستخدم مقابل (كذلك زين) **כך הראו**، وهو مقابل قاصر عن معنى الأصل، كما حذف الفاعل (شركائهم) ، ثم استخدم مقابل (للمشركين) **לרבים מעובדי**

(١) ركندورف : عم' 80 .

(٢) ريبلين : عم' 140 .

(٣) بن شمش : عم' 86 .

(٤) أبو السعود : ج ٣، ص ١٨٩ .

האלילים جرياً على نسق ركدورف . كما خصّ القتل بالبنات ולדותיהם رغم أن الأصل (أولادهم) التي تجمع الذكران والإناث، سواء كان بقتل الذكران للتقرب للآلهة أم الإناث بالوآد خوفاً من الفقر. فجاءت ترجمته هنا قاصرة كذلك عن مراد الأصل فاقدة للكثير من معانيه، بالإضافة لقصور اللغة. ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل هنا رغم القصور اللغوي .

يس (٢٠) : ﴿ وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتبعوا المرسلين ﴾

ركدورف : ויבא איש מקצה העיר ויאמר : עמי ! שמעו נא בקול השלוחים .^(١)

ريفلين : ויבוא איש מקצה העיר ממהר، ויאמר : עמי ، לכו אחרי שליחים .^(٢)

بن شمش : ومكצה العير با بمروضة احد مہم وياמר : بني عمي ، צייטו לשליחים .^(٣)

التفسير : قدّم سبحانه وتعالى ذكر (من أقصى المدينة) على (رجل) للاهتمام بالثناء على أهل أقصى المدينة، وأنه قد يوجد الخير في الأطراف ما لا يوجد في الوسط . وذلك ما أفاده ذكر أنه جاء من أقصى المدينة حيث أن الإيمان ظهر في أهل ربض المدينة قبل ظهوره في قلب المدينة ، كما أنه أفاد الثناء على الرجل ، والتقديم هنا لإفادة التبكيت والتوبيخ حيث قدّم الجار والمجرور (من أقصى المدينة) على الفاعل (رجل) ؛ لأنه في ذلك التقديم تبكيت لأولئك القوم وتوبيخ لهم ، لأنهم رغم ما عاينوه من حال الرسل قبل ذلك الرجل البعيد لم يؤمنوا لهم ، ونصح هذا الرجل بما لم ينصح به هؤلاء السادة .^(٤) (ويسعى) أي يسرع صفة للرجل أو حال منه . وقال الزجاج يَغْدُو ، وقدم الجار والمجرور هنا للقول بأن هذه القرية لم تكن كلها كافرة ، بل كان فيها هذا الرجل المؤمن. أما في سورة القصص (٢٠) فورد الفاعل سابقاً للجار والمجرور على حقه من الترتيب .^(٥)

ونلاحظ هنا أن كلا من ركدورف وريفلين قد صاغ الترجمة بالنسق المألوف من تقديم الفعل المسبوق بوارو القلب ثم الفاعل فالظرف . وهما بذلك أضاعا دلالة التقديم للجار والمجرور في الأصل، ولعل هذه الصياغة تأتت من قصور اللغة العبرية حيث يصعب في معظم الحالات تقديم الجار والمجرور أو (الظرف) على الفاعل (٢ - ٣ - ١) فهذا مما يصعب وجوده في اللغة العبرية نفسها، حيث قد يؤدي هذا النسق لحدوث سوء فهم لدى المتلقي، بما يجعل القصور هنا تابعا من

(١) ركدورف : عم' 258.

(٢) ريبلي : عم' 490 .

(٣) بن شمش : عم' 267 .

(٤) حسني محمد السيد : ص ١٠٨ .

(٥) أبو السعود : ج ٧، ص ٧ . الزجاج : ج ٤، ص ١٣٨ . د. محمد السيد شيخون : ص ١١٩، ١٢٠ .

إمكانية اللغة وليس من المترجمين نفسيهما . يؤكد هذا أن ركندورف في آية سورة القصص استخدم صيغة مقاربة إلى ما استخدمه هنا **וימחר לבוא איש אחד מקצה העיר** ؛ ^(١) أي أن المصدر يليه الفاعل ثم الظرف أو الجار والجرور . ونفس الشيء نجده لدى ريفلين ؛ حيث استخدم نفس الصيغة التي استخدمها هنا **בלא أدני خلاف**، ^(٢) مما أضاع الفارق بين المعاني في الآيتين .

أما بن شمش فقدم الظرف على الفعل في محاولة منه لإظهار أهميته ولعله يكون موفقاً في هذا ، ولكنه من ناحية أخرى التزم بنفس هذا الترتيب في سورة القصص، ^(٣) بما يعني أنه غير مدرك لأهمية التقديم هنا خلافاً لآية سورة القصص . من ثم فالترجمة هنا إلى حد ما كانت أوفق من ترجمته لآية سورة القصص ، ويبدو أنه هو الأدق هنا حيث حاول التغلب على قصور اللغة المتلقية، فترجمته هي الأفضل .

الزمر (٣١) : ﴿ ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون ﴾

ركندورف : **וביום התקומה תוכחו פני אדוניכם** . ^(٤)

ريفلين : **אחרי כן ביום התקומה ، תתוכחו לפני אלהיכם** . ^(٥)

بن شمش : **ותמשיכו להתדיין ביום תחיית המתים בפני ריבונכם** . ^(٦)

التفسير : (ثم إنكم) ثم إنك وإياهم، فغلب ضمير المخاطب على ضمير الغيبة (تختصمون) فتحتج أنت عليهم بأنك بلغت فكذبوا . ^(٧) وقدم الظرف (عند ربكم) على الفعل للاهتمام ورعاية الفاصلة . وكذلك الظرف (يوم القيامة) مقدم للاهتمام . ^(٨)

ونلاحظ في مقابل هذا المعنى أن ركندورف قد عكس الترتيب حيث قدم مقابل الفعل (تختصمون) **תוכחו** على مقابل الظرف (عند ربكم) **פני אדוניכם** ، بما أخل بدلالة الاهتمام هنا . ولعل هذا نابع من نسق الجملة العبرية التي تحتم إلحاق الفعل عقب الظرف المقدم .

(١) ركندورف : عم' 226 .

(٢) ريفلين : عم' 416 .

(٣) بن شمش : عم' 233 .

(٤) ركندورف : عم' 270 .

(٥) ريفلين : عم' 519 .

(٦) بن شمش : عم' 281 .

(٧) الزمخشري : ج ٤ ، ص ١٢٧ . أبو السعود : ج ٧ ، ص ٢٥٣ .

(٨) سناء عطا الله أحمد : ص ٩٥ ، ٩٦ .

أما ريفلين فكان على نفس النسق في ترجمته حيث قدّم مقابل الفعل (تختصمون) على الظرف **תתוכחו לפני אלהיכם** . فهذا يعني قصور اللغة العبرية عن مجازاة اللغة العربية.

أما بن شمش فخالف الأصل ، حيث بدأ بالفعل ثم الظرف ثم الجار والمجرور ، وهو هنا خرج عن حد الالتزام بالأصل . ومن ثم جاءت ترجمة معنى هذه الآية قاصرة عن دلالة الأصل نتيجة طبيعة اللغة العبرية ، أو نتيجة لتدخل المترجم وعدم التزامه بالأصل .

سابعاً : تقديم المسند إليه بعد أداة النفي للاختصاص والقصر :

الأنعام (١٠٧) : ﴿ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل﴾

ركندورف : לו חפץ ד' ، לא עבדו אלהים אחרים . לא נתבונן צופה אליהם .^(١)

ريفلين : ולו חפץ אלהים ، לא שתפו [לו] ، ולא הפקדונך לשמור עליהם ، ואין אתה [ה] משגיח עליהם .^(٢)

بن شمش : לו רצה אללה לא היו תועים ، ואותך לא מינינו כמפקח עליהם ולא כבא-כוחם .^(٣)

التفسير : (ولو شاء الله) أي عدم إشراكهم حسبما هو القاعدة المستمرة في حذف مفعول المشيئة من وقوعها شرطاً . (وما جعلناك عليهم حفيظاً) أي رقيباً تحفظهم من الإشراف أو رقيباً مهيمناً من قبلنا تحفظ عليهم أعمالهم . (وما أنت عليهم بوكيل) أي بمسلط عليهم ، أو بوكيل من جهتهم يقوم بأمورهم وتدبير مصالحهم . والجملتان متقاربتان في المعنى إلا أن الأولى فيها نفي جعل الحفظ منه تعالى له عليهم ، والثانية فيها نفي الوكالة عليهم ؛ والمعنى إنا لم نسلطك ولا أنت في ذاتك بمسلط .^(٤) (عليهم) في الموضعين متعلق بما بعده قدّم عليه للاهتمام به أو لرعاية الفواصل.^(٥) وتقديم أداة النفي (وما أنت عليهم بوكيل) للقصر .^(٦)

(١) ركندورف : عم' 68 .

(٢) ريبلي : عم' 136 .

(٣) بن شمش : عم' 84 .

(٤) أبو حيان الأندلسي : ج ٤ ، ص ٦١٠ . أبو السعود : ج ٣ ، ص ١٧١ .

(٥) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه .

(٦) د. عبد الجواد محمد طبق : ص ١٦٧ .

وفي مقابل دلالة التقديم في الأصل نجد ركندورف ملتزماً بمقابل قوله تعالى (وما جعلناك عليهم حفيظاً) **לֹא בְּתוֹךְ צוּפָה אֲלֵיהֶם** وهو هنا وإن حذف العاطف في بداية الجملة إلا أنه قد التزم بصدارة النفي للجملة مع إيلاء المسند لأداة النفي ، لكنه آخر مقابل (عليهم) بما أفقد النص دلالة الاهتمام المستفادة من التقديم ، ولعل التأخير جاء هنا لطبيعة اللغة العبرية حيث يقل بها وجود هذا النسق (مسند - متعلق - مسند إليه) . فهو هنا ملتزم كما جعل مقابل الحفيظ **הַצֹּפֵה** وهو قريب من دلالة (الرقيب) حسبما ذكر المفسرون . لكنه حذف الشق الثاني من الآية (وما أنت عليهم بوكيل) فلم يترجم معناها . وربما كان مرجع هذا في ظنه أنهما بمعنى واحد ، أو ربما كان قصده الإشعار بأن الله تعالى يلزم النبي ع بعدم المراقبة لشأن هؤلاء فهو ليس للعالمين بل إن من الناس من هو مأمور بعدم التعرض لهم ، فلماذا لا يكون من هؤلاء اليهود حيث يعتبر المترجم - حسبما ورد في مقدمته - أن النبي مبعوث لقومه فقط وأن اليهود هم شعب الله المختار لا يرقى محمد ع ليتحدث إليهم أو ليكون نبياً ورسولاً لهم ، ولذا فقد بدأ هنا بالتعريض بالأمر من خلال الحذف وهو ما يحمل النص دلالات استشرافية هو منها براء . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فجاءت ترجمته ملتزمة بنسق الأصل حيث التزم بالنفي يليه المسند **לֹא הִפְקַדְתִּי** ، كما حاول الاقتراب من دلالة الحفيظ فجاء بالمقابل **הַצֹּפֵה** وهو (الحارس والقيّم) . وفي الشق الثاني التزم بصدارة النفي مع إيلاء ضميره ع بعد حرف النفي مباشرة **הָאֵלֹהִים** ، ثم جعل مقابل (الوكيل) **הַצֹּפֵה** وهو (الرقيب، المتابع، المشرف) وهو بهذا قد التزم بالأصل . أما عدم تقديم مقابل (عليهم) في الحالتين فمرجعه نسق اللغة المتلقية وطبيعتها ومن ثم فهو الأفضل والأقرب للمعنى .

أما بن شمش فنجده يسير على نسق خاص به إذ يقدم المتعلق على النفي ويلحق النفي بالمسند **הָאֵלֹהִים הַצֹּפֵה** فيتحول المعنى لنفي الصلة بين المتعلق وبين المسند وتوكيد هذا النفي ؛ أي (لست أنت تحديداً المستول عنهم) وهو بهذا يلمح لنفس مراد ركندورف من الترجمة ، حيث يحمل النص ما لم يرد به رغم أن الأصل لم يأت بهذا الأسلوب فهو بهذا خالف نسق الأصل فأضاع جزءاً من المعنى . وفي الشق الثاني يكتفي بالمقابل **לֹא כָבֹד - כּוֹחַ** (وكيل - مفوض) ؛ أي أنه حذف الضمير بما أضاع دلالة القصر في النفي ، كما حذف (عليهم) واكتفى بالضمير المتصل ، ومن ثم فالعطف يوحي بأن المراد نفي الحفظ أو الوكالة عن النبي بصفة خاصة باعتباره ليس نبياً لكل الأمم بل هو لقومه فقط في أحسن الحالات ، وإلا فهو مدع للنبوة ، ومن ثم فترجمة بن شمش غير ملتزمة بالأصل وفاقة لجزء من معناه . بما يعني أن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

هود (٩١) : ﴿ قالوا... ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزير ﴾

ركندورف : ويأمر : ... ولولي משפחתך ، כי אז נרגם אותך באבנים ، ואיש לא יוכל להצילך ! ...^(١)

ريفلين : ويأمر : " ... ولولا משפחתך כי אז נרגמנך ، ואין אתה גבור מאתנו .."^(٢)

بن شمش : ويعنو : " ... ولولا משפחתך היינו רוגמים אותך באבנים " ...^(٣)

التفسير : (لرجمناك) لقتلناك شر قتلة . (وما أنت علينا بعزير) أي لا تعز علينا ولا تكرم ، حتى نكرمك من القتل ونرفعك عن الرجم . وإنما يعز علينا رهطك ، لأنهم من أهل ديننا لم يختاروك علينا ولم يتبعوك دوننا ، وقد دل إيلاء ضميره حرف النفي على أن الكلام واقع في الفاعل ، لا في الفعل ، كأنه قيل : وما أنت علينا بعزير ، بل رهطك هم الأعزة علينا ، ولذلك قال في جوابهم (أرهطي أعز عليكم من الله) .^(٤)

وفي مقابل دلالة النفي المتوجه للمسند إليه على الاختصاص مع التعريض بالغير ، حسبما أشار المفسرون ، نجد ركندورف غير ملتزم بالأصل حيث أورد الصيغة **ואיש לא יוכל להצילך** بتقديم المسند إليه على النفي مع إدخال النفي مباشرة على المسند بما يدل على تأكيد النفي ، أي نفي الصلة بين المسند إليه والمسند . وهو بهذا قد أضاع المعنى المستفاد من الأصل ، وليس هذا فحسب بل إنه جعل المعنى (لن يقدر أحد على إنقاذك) وهذا مخالف لمراد الأصل ودلالته فالترجم وقع في خطئين الأول سوء فهم النص ومراده ، والثاني مخالفة سياق النفي والخروج عليه ، بما يعني عدم دقة ترجمته وقصورها عن دلالة الأصل .

أما ريفلين فنجد أنه قد التزم بنسق الأصل حيث قدم أداة النفي يليها الضمير فالمسند **אתה גבור** وتأخير **מאתנו** وهي مقابل (علينا) المقدمة في الأصل إنما يستلزمه نخط اللغة العبرية باعتبار أن الصفة هنا للمقارنة ولذا تتبع **ב** والاسم المتصل **ה** . أي أنه كان أكثر التزاماً بالأصل وحرصاً على الوصول للمعنى ، مع استخدامه للمقابل **גבור** الدال على معاني القوة والسيطرة والمنفعة بالمال ،^(٥) وهو في هذا كان موفقاً كثيراً أي إنك لست من أهل القوة والمال الذين يمكن أن يمتنعوا عن أن نصيهم بالسوء ، فهو الأفضل هنا .

(١) ركندورف : عم' 130 .

(٢) ريبليز : عم' 226 ، 227 .

(٣) بن شمش : عم' 135 .

(٤) الزعشمري : ج ٢ ، ص ٤٢٣ ، ٤٢٤ . أبو السعود : ج ٤ ، ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

(٥) . شטיינברג : ע' גבור .

أما بن شمش فنجدده سار على نسق خاص به حيث حذف هذا الجزء من الترجمة بما يعنى إضاعته لمعنى مهم من الآية ، خاصة وأن هذا الحذف يحل بدلالة الآية التالية (يا قوم أرهطي أعز عليكم من الله) ويجعل السياق غير ملائم لورود هذه الجملة ، ومن ثم يحدث خللاً وخلخلة في تماسك النص وترابطه ، وهو ما يسعى إليه المترجم ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن المعنى . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

فاطر (٢٢) : ﴿ وما يستوي الأحياء ولا الأموات إن الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور ﴾

ركندورف : לא ישוה ... לא החיים למתים . אלהים יפקח את אזני מי יחפוז , ואתה לא תשמיע את הבוגדים . אינך כי אם מזהיר .^(١)

ريفلين : ולא ישוו החיים והמתים . אכן אלהים יעשה לשמוע את אשר יחפוז , ולא תעשה לשמוע את אשר בקברים , אין אתה בלתי אם מזהיר .^(٢)

بن شمش : אין להשוות... ולא את החיים למתים . אללה יכול להשמיע דברו למי שירצה , אך אתה לא תוכל השמיע דבר לאלה שבקבריהם , כי אתה רק מזהיר בני אדם.^(٣)

التفسير : (وما يستوي الأحياء ولا الأموات) تمثيل آخر للمؤمنين والكافرين أبلغ من الأول ولذلك كرر الفعل ، وآثر صيغة الجمع في الطرفين تحقيقاً للتباين بين أفراد الفريقين . (إن الله يسمع من يشاء) أي إسماع هؤلاء منوط بمشيئته تعالى ، وكفى بالإسماع عن الذي تكون عنه الإجابة للإيمان ، (وما أنت بمسمع من في القبور) ترشيح لتمثيل المصيرين على الكفر بالأموات وإشباع في إقناطه صلى الله عليه وسلم من إيمانهم ؛ لأن هؤلاء من عدم إصغائهم إلى سماع الحق بمحولة من هم قد ماتوا فأقاموا في قبورهم . فكما أن من مات لا يمكن أن يقبل منك قول الحق، فكذلك هؤلاء ، لأنهم أموات القلوب .^(٤)

وفي مقابل دلالة تقديم الضمير ليلي أداة النفي وما فيه من اختصاص وقصر ، نجد ركندورف قد عدل في صيغة النفي إذ يُقدَّم الضمير على أداة النفي **وَأَتَاهُ لَا تَسْمَعُ** وهو بهذا يحوّل المعنى إلى نفي الصلة بين المسند إليه والمسند ؛ أي (أنت لن تسمع من في القبور) . وقد تكون هذه

(١) ركندورف : عم' 256 .

(٢) ريفلين : عم' 484 .

(٣) بن شمش : عم' 264 .

(٤) أبو حيان الأندلسي : ج ٩ ، ص ٢٦ ، ٢٧ . أبو السعود : ج ٧ ، ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

الصيغة تدل على قصور في شخص الرسول صلى الله عليه وسلم بصفة خاصة وليس لعدم إمكانية إسماع هؤلاء باعتبارهم أموات القلوب ، وما في ذلك من إقناط للرسول صلى الله عليه وسلم من الاجتهاد في دعوتهم . والمترجم بهذا يحلّ بالمعنى ، وربما كان ذلك عن عمد منه لتشويه شخص الرسول صلى الله عليه وسلم والامتنع بنص قرآني (غير سليم) للتدليل على وجهة نظره هذه . ومما يؤكد تعمد عدم الدقة والالتزام في الترجمة أنه في صدارة الآية لم يلتزم بتكرار الفعل (يستوي) رغم دلالة التكرار على الاهتمام والتأكيد ، كما أضاع دلالة التشبيه التمثيلي باعتبار هؤلاء كالموتى في قبورهم حيث حذف هذا المعنى واستبدله بلفظ **וְיָבִיטוּ** (الخائنون للعهد) مما يضع هذا المعنى البلاغي من الأصل . ومن ثم جاءت ترجمته رغم التزامها الظاهر فاقدة للكثير من دلالات الأصل وغير ملتزمة به .

أما ريفلين فنجد أنه قد حذف الضمير المنفصل (أنت) واكتفى بالفعل المصروف مع المخاطب **תעשה** ، وهو بهذا قد أدخل كذلك بدلالة تقديم المسند إليه في الأصل ، حيث جاءت الصيغة **וְלֹא תַעֲשֶׂה** بدخول أداة النفي على المسند مباشرة وهو ما يحلّ بالمراد الأصلي للآية . ولكن رغم قصور ترجمته لظاهرة تقديم المسند إليه في النفي يُعد أفضل من سابقه . ومما يؤكد أفضليته التزامه بتكرار مقابل الفعل (يستوي) **וְיָבִיטוּ** ، كما حافظ على التشبيه التمثيلي بذكر مقابل (من في القبور) **אֵת אֲשֶׁר בַּקְבָּרִים** ، ومن ثم جاءت ترجمته رغم قصورها أفضل من ترجمة ركندورف .

في حين جاء بن شمش مقتفياً لخطى ركندورف حيث قدّم الضمير على أداة النفي **אַתָּה לֹא תִכְבֵּל** ، ومما يؤكد سوء نية المترجم أنه أضاف الفعل **כִּבֵּל** لنفي الاستطاعة فجاءت ترجمته قاصرة عن مراد وسياق الأصل ، ومن ناحية أخرى أضاف ضميراً متصلاً بالاسم **וְאֵלֶּה** **שֶׁבַּקְבָּרֵיהֶם** كمقابل لقوله تعالى (في القبور) وهو بهذا قد حوّل المعنى من التشبيه التمثيلي إلى المعنى الحقيقي ؛ وكأن الله تعالى يقول لبيه صلى الله عليه وسلم (إنك لن تستطيع إسماع هؤلاء الذين في قبورهم) أي الأموات بالفعل وهو ما يحول المعنى بعيداً عن معنى الأصل ويجعل الأمر وكأنه ليس بإقناط له صلى الله عليه وسلم عن إسماع هؤلاء بقدر ما هو أمر له صلى الله عليه وسلم وتنبه بنفي قدرته على إسماع الأموات الحقيقيين . كما أنه لم يكرر الفعل (يستوي) بما يحلّ بجزء من المعنى . ومن ثم جاءت ترجمته بعيدة تماماً - مثل ترجمة ركندورف - عن مراد الأصل ومحملة بروح استشراقية غاية في القبح وعدم الإنصاف .

فجميع الترجمات قاصرة عن نقل معنى الأصل، وبالتالي فالترجمة المقترحة لهذا الجزء من الآية تعديل صيغة ريفلين بإضافة الضمير المنفصل تالياً لأداة النفي مباشرة **וְלֹא אַתָּה תַעֲשֶׂה** **לְשִׁמוֹעַ [אֵינְךָ מְשָׁמֵעַ]** .

تقديم المسند بعد أداة النفي للاهتمام والمبالغة :

الزمر (٢٣) : ﴿الله نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ ... ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ .

ركندورف: **אלהים שלח בשורה טובה ... זה נתיב ד', בו ינחה את מי יחפוץ , וכל איש , אשר יתעהו אל , אין לו מנהל .**^(١)

ريفلين: **אלהים הוריד הטוב בדברים, ספר מתאים לעצמו [משניות] ... זה אורח אלהים ינחה בו את אשר יחפוץ, ואשר יתעה אלהים, אין לו כל מאשר בדרך .**^(٢)

بن شمش : **אללה הוריד בספרו מבחר מצוות ... זוהי ההדרכה שבה ידריך אללה את מי שירצה, אך על מי שאללה יגזור להשאירו בתעייה לא יהיה מי שינחה אותו בדרך הישר .**^(٣)

التفسير : (الله نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ) قَدَّمَ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ وَهُوَ لَفْظُ الْجَلَالَةِ عَلَى الْخَيْرِ الْفَعْلِيِّ لِلَاخْتِصَاصِ ؛ أَيِ أَنَّهُ الْقَادِرُ وَحْدَهُ عَلَى أَنْزَالِهِ . أَوْ هُوَ لِتَحْقِيقِ الْحُكْمِ وَتَوْكِيدِهِ .^(٤) (فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ) قَدَّمَ الْخَيْرَ (لَهُ) عَلَى الْمُبْتَدَأِ (هَادٍ) لِلْإِهْتِمَامِ بِضَمِيرِهِمْ فِي مَقَامِ نَفْيِ الْهَادِي لَهُمْ لِبُلُوغِ ضَلَالِهِمْ الْحَكِي هُنَا أَبْشَعَ دَرَجَاتِهِ .^(٥)

وفي مقابل هذه الدلالة للتقديم في الحالة الأولى من الآية نجد المترجمين جميعاً قد التزموا بالأصل وحافظوا على التقديم والتأخير فيه .

أما في الشق الثاني (تقديم المسند على المسند إليه)، نجد ركندورف ملتزماً بالتقديم كما في الأصل، لكنه حذف (من) التي تؤكد النفي وتشمله بكل أفرادها، وهو ما يجعل ترجمته غير وافية بمراد الأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة حيث راعى التقديم للخبر ، كما أدرك دلالة (من) الخاصة بالشمول في حالة النفي لاستغراق جنس الهادي أيًا كان ، فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فلم يلتزم بالتقديم في هذه الجزئية من الآية حيث قَدَّمَ مَقَابِلَ (الهادي) **מִי שִׁינְחָה** على المسند (له) **אֶלֶּה**، والذي حوله إلى مفعول به، بما أدخل بدلالة الأصل، ومن ثم جاءت ترجمته غير وافية بدلالة الأصل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل.

(١) ركندورف : عم' 270 .

(٢) ريفلين : عم' 518 ، 519 .

(٣) بن شمش : عم' 280 ، 281 .

(٤) سناء عطا الله أحمد : ص ١٠٠ .

(٥) المرجع السابق : ص ٩٧ .

تقديم المتعلق بعد النفي للاهتمام والقصر:

الأعراف (١٩٢): ﴿ولا يستطيعون لهم نصراً ولا أنفسهم ينصرون﴾

ركندورف: לא יושיעום ולא יושיעו את נפשם .^(١)

ريفلين: ... ולא יוכלו הושיע אותם וגם לנפשם לא יושיעו ؟^(٢)

بن شمش: וכצד ישתפו לו משהו שאינו מסוגל לברוא ואין בכוחו לעזור להם
ואף לא לעצמו ؟^(٣)

التفسير: (لا يستطيعون لهم نصراً) أي لعبدقم إذا خربهم أمر مهم ، (نصراً) أي نصراً ما يجلب منفعة أو دفع مضرة ، (ولا أنفسهم ينصرون) إذا اعتراهم حادثة من الحوادث ؛ أي لا يدفعونها عن أنفسهم ، بل عبدقم هم الذين يدفعون عنهم ويحامون عليهم . وهذا بيان لعجزهم عن إيصال منفعة ما من المنافع الوجودية والعدمية إلى عبدقم وأنفسهم بعد بيان عجزهم عن إيصال منفعة الوجود إليهم وإلى أنفسهم .^(٤) والتقديم هنا على الفاصلة لا يفيد إلا الاهتمام بنفي النصر عن أنفسهم دون قصر نفي النصر على أنفسهم ليثبت لغير أنفسهم ؛ لأنهم إذا لم يستطيعوا نصر أنفسهم فعدم استطاعتهم نصر غيرهم من باب أولى .^(٥) وربما كان المعنى على القصر ؛ أي لا يقدرון على نصر عبدقم بصفة خاصة . ثم عقب هذا القصر بقصر آخر وهو نفي النصر عن أنفسهم حتى لا يثار في الذهن أن القصر بنفي النصر عن الغير يمكن أن يثبت لأنفسهم . فالأمر على الترقى إذ من لا ينصر غيره قد ينصر نفسه فلذا أتى القصر الثاني بنفي النصر عن أنفسهم كذلك ، وهو لا يتعارض مع كون الغرض هنا القصر مع الاهتمام تبعاً لقاعدة أن كل قصر يتبعه الاهتمام .

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف لا يلتزم بالأصل ففي سياق الجملة الأولى حذف الفعل (يستطيعون) وإن التزم بإيلاء المسند لأداة النفي . أما في الجملة الثانية فصاغها بنفس الأسلوب مع تأخير (أنفسهم) بما يضيع دلالة القصر والاهتمام الواردة في الأصل . ومما يؤكد تعمله هنا أنه في مقابل هذه الآية نجد ترجمته لمعنى الآية (١٩٧) من نفس السورة ، في قوله تعالى (لا يستطيعون نصركم ولا أنفسهم ينصرون) לא יעזרוכם ולא יעזרו נפשם ، هي نفس الصيغة المستخدمة هنا مع مغايرة الأفعال . من ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من دلالاته .

(١) ركندورف: عم' 97 .

(٢) ريبلي: عم' 170 .

(٣) بن شمش: عم' 103 .

(٤) الزمخشري: ج ٢، ص ١٨٨ . أبو السعود: ج ٢، ص ٣٠٥ .

(٥) د. عبد الجواد محمد طبع: ص ١٦٥ .

أما ريفلين فكان ملتزماً في الشق الأول حيث أورد مقابل الفعل (يستطيعون)، وفي الشق الثاني أورد الأداة גם التي تفيد العطف على النفي الأول مع التوكيد ، لكنه قدم المفعول على أداة النفي לנפשם לא יושיעו ، وهي نفس الصيغة التي استخدمها في الآية (١٩٧) من نفس السورة . ومن ثم فترجمته أفضل من ترجمة سابقه وإن فقدت جزءاً من دلالة الأصل .

أما بن شمش فنجده صاغ الترجمة في الحالتين بالجملة الاسمية دون الجملة الفعلية אין בכוחו לעזור ، وهو ما يخل بجزء من المعنى الأصلي . كما أنه في الشق الثاني جاء بجملة ואף לא לעצמם حاذفاً الفعل (ينصرون) المكرر في الأصل لتعدد التعالق، وهو ما يفقد النص لديه جزءاً آخر من المعنى . وقد عدل هذه الصيغة في الآية (١٩٧) من نفس السورة איןם יכולים לעזור أي أدخل صيغة الحال יכולים ، ثم عطف ולא לעצמם . وفي الحالتين ترجمته قاصرة عن المعنى مع حذفه (ينصرون) في الحالتين .

ومن ثم جاءت كل الترجمات قاصرة عن معنى الأصل وإن كان أفضلها ترجمة ريفلين وذلك بعد تعديلها كما يلي : ולא יוכלו הושיע אותם וגם לא לנפשם יושיעו .

تقديم متعلقات بعد النفي للقصر والاختصاص مع التعريض بالغير :

القصص (٦٣) : ﴿ ... تبرأنا إليك ما كانوا إيانا يعبدون ﴾

ركندورف : ... עתה נשובה אליך ، כי בשרירות לבנו הלכנו .^(١)

ريفلين : ... נקיים מהם [נשוב] אליך ، לא אותנו היו עובדים .^(٢)

بن شمش : ... אך כעת אנו מכריזים בבור לבנו כי לא היינו עובדים להם .^(٣)

التفسير : (ما كانوا إيانا يعبدون) أي ما كانوا يعبدوننا وإنما كانوا يعبدون أهواءهم ويطيعون شهواتهم . والتقديم هنا يفيد القصر لرد اعتقاد العابدين لهم ، لأنهم في الحقيقة ما عبدوهم، وإنما عبدوا الشيطان، وتقرير هذه الحقيقة من المعبودين في مواجهة العابدين فيه ما فيه من التهكم بهم والدلالة على حقهم وزيادة ندمهم وحسرتهم في هذا الموقف العصيب .^(٤)

(١) ركندورف : عم' 229 .

(٢) ريبليز : عم' 422 .

(٣) بن شمش : عم' 236 .

(٤) الزمخشري : ج٣، ص٤٢٦ . أبو حيان الأندلسي : ج٨، ص٣١٨ ، ٣١٩ . أبو السعود : ج٧،

ص٢٢، ٢١ . د. عبد الجواد محمد طبق : ص١٦٤

وفي مقابل دلالة التقديم في النفي هنا نجد ركندورف يصيغ الترجمة بعيدة عن مراد الأصل **בשרירות לבנו הלכנו** (لأننا سرنا وراء تعسفنا وأهوائنا). فالترجم هنا حذف النفي وحذف مراد الجملة من التقديم، حيث حول الكلام على لسان من تم إغواؤهم وليس على لسان المعبودين كما هو الحال في الأصل. فهذا تكملة لتبرير فعلهم وليس إنكار للفعل، مع التعريض بالغير. وما يؤكد هذا أنه كان أفضل حالاً في الآية (٢٨) من سورة (يونس) في قوله تعالى (ما كنتم إيانا تعبدون) **גם אותנו לא עבדתם** وإن لم يلتزم تماماً لكنه أفضل مما هو الحال هنا. وما يؤكد سوء الترجمة وعدم التزامها أنه حذف الفعل (أغويناهم)، ثم أتى بالفعل (كما غوينا) مبنياً للمجهول خلافاً للأصل، ومن ثم فترجمته قاصرة عن مراد الأصل غير ملتزمة به.

أما ريفلين فنجد أنه قد التزم بالتقديم في حالة النفي **לא אותנו היו עובדים** فحافظ على دلالة الاختصاص مع التعريض بالغير. كما حرص على صيغة الاستمرارية فجاء بالمقابل المباشر لها. كما التزم بالأفعال مبنية للمعلوم مثل الأصل، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة إلى حد كبير من مراده، خاصة وأنه التزم كذلك في (الآية ٢٨) من سورة يونس في قوله تعالى (ما كنتم إيانا تعبدون) فجاء بالمقابل **לא אותנו עבדתם**.

أما بن شمش فنجد أنه صاغ النفي بتأخير المتعلق خلافاً للأصل **לא היינו עובדים להם**، مع تحويل الخطاب كما فعل ركندورف على لسان العابدين وليس على لسان المعبودين، وهو ما يؤكد استخدامه للضمير المتصل **להם** العائد على الغائبين وليس على المتكلمين حسبما هو الحال في الأصل. كما أضع دلالة القصر مع التعريض بالغير المستفادة من دلالة التقديم هنا. وما يؤكد تعمله أنه التزم في الآية (٢٨) من سورة يونس في قوله تعالى (ما كنتم إيانا تعبدون) فجاء بالمقابل **לא אותנו הייתם עובדים להם**. كما أنه تدخل في الترجمة، بالحذف والمخالفة في الضمائر والبناء للمجهول بدلاً من البناء للمعلوم، وهو ما يبعد تماماً عن مراد الأصل. ومن ثم جاءت ترجمته في غاية القصور عن معنى الأصل. ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل.

تقديم المسند إليه على الفعل المنفى للتأكيد :

يس (٧) : **﴿ لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون ﴾**

ركندورف : **הן יצא הדבר על רבם** ، **לכן לא יאמינו** .^(١)

ريفلين : **אכן כבר נחרץ הדבר בצדק על מרביתם** ، **אך הם לא יאמינו** .^(٢)

بن شمش : **והם עצמם אינם דואגים ואינם מאמינים** . **אף על פי שכבר נתקיים גזר-הדין על מרבית קודמיהם** .^(٣)

(١) ركندورف : عم' 258 .

(٢) ريبلي : عم' 488 ، 489 .

(٣) بن شمش : عم' 266 .

التفسير : واللام في قوله (لقد حق القول على أكثرهم) جواب القسم ؛ أي والله لقد ثبت وتحقق عليهم البتة بسبب إصرارهم الاختياري على الكفر والإنكار ، وعدم تأثرهم من التذكير والإنذار . وعليه فقوله (فهم لا يؤمنون) متفرع في الحقيقة على ذلك .^(١) ونجد التقديم في هذه الآية قد أفاد من التأكيد وتقوية الحكم ما لا يفيد تأخير المسند إليه حيث إن الاسم لا يؤتى به معرى من العوامل إلا لحديث نوي إسناده إليه .^(٢)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف في قوله تعالى (فهم لا يؤمنون) بتقديم المسند إليه ، نجده يحذف الضمير ويكتفي بالفعل المنفي **לֹא יֵאֱמְנוּ** بما يفقد النص جزءاً من دلالاته . بالإضافة إلى أن المترجم جعل قوله تعالى (فهم لا يؤمنون) مترتباً على إحقاق القول عليهم ، في حين أن الأصل أنهم لم يؤمنوا فحق القول عليهم ؛ أي أن عدم إيمانهم هو السبب وليس النتيجة ، فهو التعليل لإحقاق القول عليهم ، وبالتالي فالمترجم عكس دلالة الأصل هنا . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من دلالاته .

أما ريفلين فكان أكثر دقة والتزاماً بالأصل حيث حافظ على تقديم الضمير المنفصل على الفعل المنفي **לֹא יֵאֱמְנוּ** ، كما حرص على إظهار أن إحقاق القول يتفرع عنه عدم الإيمان ، وأنه بالرغم من إحقاق القول عليهم فهم لم يؤمنوا أبداً . وهو بهذا يكون الأقرب للمعنى والأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فجاءت ترجمته مغايرة تماماً لمعنى الأصل حيث قدّم (فهم لا يؤمنون) إلى صدارة الآية ، مع إلحاقها بالآية السابقة (فهم غافلون ولا يؤمنون) ، ثم حاول استدراك ما فاتته من المعنى باستخدام الأداة **לֹא כִּי** (بالرغم من) ، وكأنه يقول إن عدم الإيمان سبب لما حدث لهم وهذا المعنى قريب من دلالة الأصل ، لكنه فاقد لجزء من المعنى وهو أن إحقاق القول مصدراً في الآية للإشعار بانتهاء الأمر بالنسبة لهم من جهة ، ومن جهة أخرى فغفلة الآباء متعلقة بما سبقها وهو عدم الإنذار ، وليست مرتبطة بالإيمان أو عدمه في الآية التالية . فالمترجم بهذا الأسلوب قد أخلّ بنسق الأصل وأفقده ترتيبه المنطقي ، كما أنه حذف الضمير المنفصل واكتفى بضمير لاحق بعد أداة النفي بما يفقد النص دلالة تقديم المسند إليه هنا . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة حيث حاول الوصول للمعنى دون مراعاة النسق البلاغي للآية . وبالتالي فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

(١) أبو السعود : ج ٧ ، ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

(٢) حسني محمد السيد : ص ١٠٤ .

الزمر (٦٩) : ﴿...وجيء بالنبيين والشهداء وقضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون﴾

ركندورف : ... واللاهים يشفوت בצדק ולא יעשה עוול לכל איש .^(١)

ريفلين : ונחרץ [הדבר] ביניהם באמת ולא ייעשקו .^(٢)

بن شمش : וישפוט ביניהם בצדק והם לא יקופחו .^(٣)

التفسير : (وهم لا يُظلمون) قدم المسند إليه (هم) على الفعل لإفادة تأكيد نفي الظلم؛ لأن الظلم حقيقة لا يتصور في حقه تعالى فإن الأمر كله له عز وجل .^(٤)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف لا يلتزم بالترتيب في الأصل ، بل يعكس الترتيب فيقدم الفعل ويُحوّل المسند إليه إلى مفعول به غير مباشر بما يفقد ترجمته دلالة التقديم هنا .

أما ترجمة ريفلين فكانت أبعد من ذلك حيث حذف المسند إليه واكتفى بالضمير المتصل بالفعل **ייעשקו** ، والضمير هنا يلي الفعل لا يسبقه ، بما يخل بالمعنى ويفقد الترجمة دلالة التقديم في الأصل.

أما بن شمش فكان الأفضل في هذا الجزء من الآية ؛ حيث حافظ على الضمير في موضعه يليه الفعل المنفي . إلا أن تحويله للفعل (قضى) من البناء للمجهول إلى البناء للمعلوم هو ما يعيب ترجمته هنا - مثلما فعل ركندورف - وإن أدرك ريفلين دلالة البناء للمجهول هنا

وبصفة عامة تفقد كل ترجمة جزءاً من دلالة الأصل ولعل ترجمة ريفلين تعتبر هي الأقرب للمعنى بعد تعديلها إلى : **והם לא ייעשקו**

ثامناً : تقديم المسند إليه بعد الاستفهام للإنكار :

الواقعة (٤٧) : ﴿وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون﴾

ركندورف : וימרז ויאמרז : הנשוב ונחיה אחרי היזתנו עפר ועצמות ؟^(٥)

ريفلين : ... האם אחרי אשר מתנו והיינו לעפר ועצמות קום נקום לתחייה ؟^(٦)

بن شمش : ... " האם לאחר שנמות ונחיה לעפר ועצמות נקום לתחייה ؟^(٧)

(١) ركندورف : عم' 272 .

(٢) ريفلين : عم' 523 .

(٣) بن شمش : عم' 283 .

(٤) ساء عطا الله أحد : ص ١٠٢ .

(٥) ركندورف : عم' 313 .

(٦) ريفلين : عم' 626 .

(٧) بن شمش : عم' 331 .

التفسير : (وكانوا يقولون) لغاية عتوهم وعنادهم، (أنذا متنا وكنا تراباً وعظاماً)؛ أي كان بعض أجزائنا من اللحم والجلد تراباً وبعضها عظماً نخرة ، وتقديم التراب لعراقته في الاستبعاد وانقلابه من الأجزاء البادية . (أعنا لمبعوثون) تكرار الهمزة لتأكيد النكير، وتحلية الجملة بأن لتأكيد الإنكار، أي هل يحدث هذا البعث مع أسلافنا كذلك، أليس في هذا ما يدعو إلى العجب والإنكار، فهم منكرون للبعث بالكلية. وإنما ذكر هنا حال التراب والعظام باعتباره أكثر بعداً في هذه الحالة من حدوثه والبدن على حالته الأولى ، وهذا دلالة على عظم الكفر والعتو .^(١)

وفي مقابل هذه الدلالة نجد ركندورف يعكس ترتيب الأصل ؛ إذ يقدم الاستفهام الثاني (أعنا لمبعوثون) على قوله تعالى (أنذا متنا) وكأن الإنكار منصب للبعث مباشرة ، وليس كما في الأصل أنه منصب للبعث بعد أن وصل البدن إلى حالة لا يعقل فيها رجوعه إلى حالته الأولى منها، فما بالنا بالرجوع للحياة نفسها . كما أنه حذف لفظ (متنا) واكتفى بدلالة **היומתנו לאפר** بما يحل كثيراً بالمعنى ، كما أنه لم يحافظ على دلالة التوكيد . فالترجم غير ملتزم بالنص ، مما يفقده الكثير من معانيه البلاغية.

أما ريفلين فنجد قد التزم بالترتيب حسب الأصل فذكر الموت ، ثم التحول إلى التراب، ثم البعث ملتزماً بهذا بدلالة التقديم في الأصل ، كما حافظ على دلالة التوكيد في الآية من خلال المصدر المطلق . فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى إلى حد كبير .

وقد تبعه في ذلك بن شمش حيث حافظ على نفس الترتيب ، إلا أنه لم يحافظ على معنى التوكيد في الآية . فترجمته ملتزمة بالأصل إلى حد ما إلا أنها غير وافية بمعناه كذلك . بما يعني أن ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

تقديم المتعلقات بعد الاستفهام للأهمية :

آل عمران (٨٣) : ﴿أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون﴾

ركندورف : **התאבדו דת אחרת כי אם דת אל ؟ כל אשר בשמים ובארץ ، הולך בדרכיה ، אם ברצון אם לא ، והכל ישוב אל אלהים .**^(٢)

ريفلين : **המבלעדי דת אלהים יבקשו ، הן תמים עמו כל אשר בשמים ואשר בארץ ברצון ובאונס ואליה יושבו .**^(٣)

(١) أبو السعود : ج ٨، ص ١٩٥ . د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص ١١٢ .

(٢) ركندورف : عم' 34 .

(٣) ريفلين : عم' 58 .

بن شمش : האם יבקשו דת אחרת מזו של אללה ، שלו מסורים השמים והארץ ומלואם ، מרצון או שלא מרצון ، ואילו יושבו כל בני האדם ؟ ^(١)

التفسير : (أفغير دين الله ييغون) الهمة للإنكار والتنبه على الخطأ في التولي والإعراض ، وأضيف الدين إلى الله ؛ لأنه تعالى هو الذي شرعه وتعبده به الخلق . ومعنى (ييغون) يطلبون ، وهو هنا بمعنى تدينون لأنهم متلبسون بدين غير دين الله لا طالبوه . وقيل عطف على مقدر أي يتولون فييغون غير دين الله ، وتقديم المفعول لأنه أهم وهو المقصود إنكاره ، (وله أسلم) جملة حالية مفيدة لتأكيد الإنكار ^(٢).

وفي مقابل دلالة الإنكار مع التقديم للأهمية نجد ركندورف قد التزم بالاستفهام ، لكنه أدخل هاء الاستفهام على الفعل مباشرة **התאבדו** فصار الإنكار للابتغاء وليس لابتغاء غير دين الله ؛ أي أنه قد أحل بدلالة التقديم هنا ولم يلتزم بها . ومن ناحية أخرى قد استخدم الفعل **אבד** والذي يشير للرجبة والمشينة لكنه لا يشير للإلحاح في الطلب المفهوم من الفعل (بَغِي) ؛ أي أن الفعل غير واف بدلالة الأصل . كما أنه أضاف (دين) للفظ **אל** وهو مقابل قاصر عن معنى الألوهية . بالإضافة إلى أنه لم يلتزم بتقديم الجار والمجرور (له) على (أسلم) بل عكس الترتيب **כל אשר בשמים ובארץ ، הולך בדרכיה** بما يحل بدلالة الاختصاص بتقديم المتعلق على عامله . وفعل نفس الأمر في قوله تعالى (وإليه يرجعون) **והכל ישוב אל אלהים** دون مراعاة لتقديم الجار والمجرور للاختصاص والقصر ؛ أي لن يرجعوا إلا إليه تعالى ، وهو ما يحل بمراد الأصل . بالإضافة لاستخدامه الفعل المبني للمعلوم (يُرجعون) في حين أن الأصل (يُرجعون) بالبناء للمجهول . فترجمته جاءت غير ملتزمة بنسق الأصل فاقدة للكثير من دلالاته وبلاغته .

أما ريفلين فقد حرص على الاستفهام مع الالتزام بالتقديم والتأخير كما في الأصل **המבולעדי דת אלהים יבקשו** . لكنه أخر مقابل (وله) إلى ما بعد (أسلم) **תמים לאמר** ، ومن ثم فالتركيب هنا فاقد لدلالة الاختصاص المستفادة من التقديم في الأصل . لكنه حافظ في نهاية الآية على التقديم ، حيث حرص على تقديم للمتعلق كما حافظ على بناء الجملة للمجهول في قوله تعالى (وإليه يرجعون) فجاء بالمقابل **ואליו יושבו** ، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه . فهو أفضل من سابقه .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف حيث قدّم الفعل على المفعول **האם יבקשו דת אחרת מזו של אללה** ، بما يحل بدلالة التقديم في الأصل ، ويفقد الترجمة جزءاً من المعنى . لكنه التزم بتقديم مقابل (له) على العامل كما في الأصل **שלו מסורים** ، وإن أخر مقابل (من) إلى

(١) בן שמש : עמ' 38 .

(٢) الزمخشري: ج ١، ص ٣٨٠ . أبو حيان الأندلسي: ج ٣، ص ٢٤٥ وما بعدها . أبو السعود: ج ٢، ص ٥٤ .

ما بعد ذكر (السموات والأرض) ، إلا أنه حافظ على تقديم (واليه يرجعون) كما في الأصل .
فترجمته جاءت غير ملتزمة بالأصل فاقدة للكثير من دلالاته .

وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديلها بتقديم موقع مقابل (له) إلى ما قبل
(أسلم) שלו מסורים [עמו תמים] .

الواقعة (٨١) : ﴿ أفبهذا الحديث أنتم مدهنون ﴾

ركندورف : התבזו את השמועה החדשה הזאת ؟ ^(١)

ريفلين : האם את הדבור הזה אתם מנאצים אפוא ؟ ^(٢)

بن شمش : ועם גילוי כזה אתם נוהגים בצביעות ؟ ^(٣)

التفسير : (أفبهذا الحديث) يعني الذي ذكرت نعوته الجليلة الموجبة لإعظامه وإجلاله وهو
القرآن الكريم . (أنتم مدهنون) أي متهاونون كمن يدهن في الأمر ، أي يلين جانبه ولا يتصلب فيه
تعاوناً به . وقدم الجار والمجرور (بهذا الحديث) لأهمية الكلام عنه والاستفهام يفيد الإنكار ^(٤) .

وفي مقابل الاهتمام وجذب الانتباه هنا نجد ركندورف لا يلتزم بالتقديم كما في الأصل ، بل
يقدم الفعل בזה بما يعني أن الاستفهام عن الإدهان وليس عن الإدهان بهذا الحديث بصفة خاصة
دون غيره ، ومن ثم فقد أخل المترجم بدلالة الأصل ولم يلتزم بالترتيب فيه .

أما ريفلين فقد حافظ على دلالة الأصل بتقديمه مقابل (بهذا الحديث) بعد الاستفهام مباشرة ،
فترجمته ملتزمة بالأصل محافظة على المعنى .

أما بن شمش فسار على نهج ريفلين حيث قدم مقابل (بهذا الحديث) بعد الاستفهام مباشرة ،
ومن ثم فقد التزم بالظاهرة واقترب إلى حد ما من المعنى . إلا أن ترجمة ريفلين هي الأفضل نظراً
لدقته في اختيار المقابلات ، وحرصه على نسق الأصل .

(١) רקנדורף : עמ' 313 .

(٢) ריבלין : עמ' 628 .

(٣) בן שמש : עמ' 331 .

(٤) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٤٦٩ . أبو السعود : ج ٨ ، ص ٢٠٠ . د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء
الذاريات ، ص ١١٨ .

التقديم المتعلقات في الاستفهام للاختصاص :

الأنعام (١٦٤) : ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ... ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ...﴾

ركندورف : أَيْدٍ أَعْبَدَ آخَرَ زَوْلَتِي أَل؟ هَلَا هُوَا أَدُونُ كُلِّ هِيَكُوم؟ ... أَو تَشُوبُو
أَلِ آلِهِيَكُم ... (١)

ريفلين : أَمَر : هَا بَقَشَ لِي آلُوهَ زَوْلَتِي آلِهِيَم وَهُوَ آلِهِي كُلِّ ... آخَرِي بَن
تَشُوبَتَكُم أَلِ آلِهِيَم ... (٢)

بن شمش : هَا بَقَشَ آلُوهَ زَوْلَتِ آلَلَهَ شَهْوَا رِيَبُونُ لَكُلِّ ذَبَر؟ ... بِي أَلِ آلَلَهَ
تَوَحَّزَرُو بُولَكُم ... (٣)

التفسير : (قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا) آخر فأشركه في العبادة وهو جواب عن دعائهم له إلى عبادة
آلهتهم ، والهمزة للاستفهام ومعناه الإنكار والتوبيخ . (٤) (وهو رب كل شيء) جملة حالية مؤنّدة
للإنكار ؛ أي والحال أن كل ما سواه مربوب له مثلي فكيف يتصور أن يكون شريكاً له ؟
المعبودية . ودخول الهمزة على المفعول المقدم للاختصاص ، والمعنى اختصاص الإنكار باتخاذ غير الله
تعالى . (٥) (ثم إلى ربكم مرجعكم) تلوين للخطاب وتوجيه له إلى الكل لتأكيد الوعد وتشديد
الوعيد ؛ أي مالك أموركم ورجوعكم يوم القيامة . (٦)

وفي مقابل دلالة الإنكار والتوبيخ والاختصاص المتوجه إلى ابتغاء غير الله رباً لا إلى الابتغاء في
حد ذاته ، نجد ركندورف يحذف فعل القول ، ثم يحول السؤال من الاستفهام بالهمزة التي تحمل
دلالة الإنكار والتوبيخ يحوله إلى استفهام عن الكيفية بالأداة **אִיךְ** ، وهو ما يخل بجزء من دلالة
الأصل ، كما أنه قدّم مقابل الابتغاء وهو الفعل **אִבְעַד** على المفعول به بما يعني أن الاستفهام صار
معناه (كيف أعبد) أي أن الاستفهام صار متوجهاً للابتغاء وليس لابتغاء غير الله تحديداً . ومن ثم
فهو لم يلتزم بالتقديم والتأخير في الأصل . أي أنه أضاع دلالة التوبيخ والإنكار ، كما أضاع دلالة
الاختصاص هنا . كما أنه تجاوز المقدمة (أبغى) إلى النتيجة (أعبد) في المقابل ، مما يجعل المقابل غير
واف بدلالة الأصل . ومما يؤكد عدم التزامه بالأصل أنه سار على نفس النسق في الآية (١٤٠) في
سورة الأعراف ، وذلك في قوله تعالى (قَالَ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا) فأتى بالمقابل **הָאֵלֵהֶם**
אֵל זَوْلَتִי . وهو مقابل قاصر عن معنى الأصل . وفي حالة التقديم الثانية (إلى ربكم

(١) ركندورف : عم' 83 .

(٢) ريبلين : عم' 144 .

(٣) بن شمش : عم' 89 .

(٤) الزمخشري : ج ٢ ، ص ٨٤ . أبو حيان الأندلسي : ج ٤ ، ص ٧٠٥ .

(٥) د. عبد الجواد محمد طبع : ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٦) أبو السعود : ج ٣ ، ص ٢٠٧ .

مرجعكم) التي تفيد الاختصاص والتوكيد بأن الرجوع لله لا لأحد سواه ، نجد المترجم قد حول الجملة من الاسمية إلى الفعلية **אז תשובו אל אלהיכם** وهو بهذا أضع دلالة التقديم ، كما أضع دلالة الثبات المستفادة من الجملة الاسمية ؛ بأن الأمر قاطع ونهائي ولا تجدد فيه حيث أن العودة والرجوع لله تعالى دون شك فيه ، وهو ما فقدته الترجمة هنا . ومن ثم جاءت الترجمة غير ملتزمة بالأصل فاقدة للكثير من دلالاته .

أما ريفلين فسار على نفس النهج من تقديم الفعل المقابل لـ (أبغى) ليلى الاستفهام مباشرة **האבקש לך אלהי** بما يعني أنه جعل الاستفهام والإنكار للابتغاء في ذاته وليس لابتغاء غير الله خاصة ؛ أي أنه فقد جزءاً من المعنى كذلك بيد أنه كان أفضل من ركندورف حيث التزم بالمقابل المباشر لهمزة الاستفهام وهي هاء الاستفهام ، وكذلك استخدام المقابل المباشر للابتغاء **האבקש** ، وحافظ على مقابل فعل القول . إلا أنه لم يلتزم بتقديم (إلى ربكم) بل قدم (مرجعكم) **תשובתכם אל אלהים** حاذفاً بذلك الضمير وما فيه من تذكير بأن الله هو ربهم لا معبود سواه . لكنه كان أكثر دقة من ركندورف حيث حافظ على اسمية الجملة ، مما جعل ترجمته رغم تفوقها على ترجمة ركندورف في بعض الجوانب - غير ملتزمة بنسق الأصل مما يفقدها جزءاً كبيراً من دلالاته . ومما يؤكد عدم التزامه بالأصل هنا أنه التزم في الآية (١٤٠) في سورة الأعراف في قوله تعالى (قال أغير الله أبغيتكم إلهاً) فجاء بالمقابل **הזולתי אלהים אבקש לכם אלהי** ، وهذا المقابل قريب من المعنى . ولعل السبب وراء عدم التزامه هنا أن الآية تتعلق بشخص الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك لإظهار أنه لا يريد مجرد الابتغاء خلافاً لموسى عليه السلام الذي حذر قومه مغبة اتخاذ إله سواه تعالى مع إقراره بإمكانية هذا الاتحاد وذلك إعلاء لشأن موسى عليه السلام مقارنة بالرسول صلى الله عليه وسلم .

وأما بن شمش فسار على نهج ريفلين من تقديم الفعل بعد أداة الاستفهام **האבקש אלהי** مما يفقد ترجمته جزءاً من دلالة الأصل . ومما يؤكد عدم التزامه بالأصل أنه في الآية (١٤٠) في سورة الأعراف في قوله تعالى (قال أغير الله أبغيتكم إلهاً) أتى بالمقابل في صيغة الجملة الخبرية المنفية **ללא אבקש לכם אל זולת אלהי** . أي أنه غاير من دلالة الأصل ، وربما كان السبب وراء مخالفة الأصل عنده هو نفس السبب عند ريفلين . وقد التزم بتقديم (إلى ربكم) كما في الأصل وإن استخدم لفظاً مخالفاً للربوبية هو **אללה** ، مع حذف الضمير مما يخل بجزء من المعنى . كما حول الجملة من الاسمية إلى الفعلية في محاولته الالتزام بالتقديم **כי אל אלהי תוחזרו כולכם** . فترجمته غير ملتزمة بالأصل وهو ما أفقدها جزءاً من المعنى .

ومن ثم جاءت جميع الترجمات غير ملتزمة بترتيب الأصل ولا بالمعنى المراد هنا . ومن ثم فالترجمة المقترحة تأتي بناء على ما ورد في الأعراف (١٤٠) عند ريفلين خاصة وهي: **הזולתי אלהי אבקש אלהי [אלהים אחרים]...ואל ריבונכם [תהיה] תשובתכם** .

الزمر (٦٤) : ﴿ قل أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون ﴾

ركندورف : אמור : אתם הבוערים ! התצווני לעבוד אלהים מבלעדי אל ? ^(١)

ريفلين : אמר : [האל] בלעדי אלהים תצווני לעבוד ، אתם הבוערים . ^(٢)

بن شمش : שאל : האם תצוו עלי לעבוד למישהו זולת אללה ، אתם הבוערים ! ^(٣)

التفسير : (قل أفغير الله تأمروني أعبد) أي أبعد مشاهدة هذه الآيات غير الله أعبد ، (تأمروني) اعتراض للدلالة على أنهم أمروه به عقب ذلك وقالوا استلم بعض آلهتنا ، ونؤمن يهلك . وقد ينصب (غير) بما يدل عليه (تأمروني أعبد) ؛ لأنه بمعنى تعبدوني . ^(٤) وتقديم المفعول به (أفغير الله) على الفعل (أعبد) ليفيد الاختصاص والحصر . ^(٥)

وفي مقابل دلالة التقديم هنا نجد ركندورف يبدأ الآية بالنداء **אתם הבוערים** وفي هذا إخلال بنسق الأصل ، خاصة وأن هذا الوصف جاء إليهم بعد مقولتهم له ع بما يعني أن المقولة مقدمة على الذم والنداء . وهو ما عكسه المترجم . ثم نجده يقدم فعل الأمر (تأمروني أعبد) في بداية جملة الاستفهام ، وكأن الاستفهام عن الأمر وليس عن عبادة غير الله تعالى وإنكاره لهذا القول منهم . ثم نجده يؤخر ذكر لفظ الجلالة إلى نهاية الآية بعد أن كان في أولها بما يحل تماماً بدلالة التقديم هنا ، ومن ثم فالترجمة غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالة .

أما ريفلين فقد حافظ على ترتيب الأصل حيث حرص على صدارة المتعلق (أفغير الله) للجملة الاستفهامية ، كما التزم بختم الآية بالنداء ، فهو ملتزم بالأصل قريب من دلالة .

أما بن شمش فسار على نهج وسط بين الاثنين السابقين حيث قدم ذكر الأمر (تأمروني أعبد) على ذكر (أفغير الله) بما يحل بدلالة الاختصاص هنا ، لكنه من ناحية أخرى التزم بتأخير النداء إلى ختام الآية كما في الأصل . فجاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا والأكثر التزاماً .

النجم (٣٥) : ﴿ أعنده علم الغيب فهو يرى ﴾

ركندورف : היודע ורואה הוא את הנסתרות ? ^(١)

ريفلين : האם איתו דעת התעלומה והוא יראה ? ^(٢)

(١) רקנדורף : עמ' 272 .

(٢) ריבלין : עמ' 523 .

(٣) בן שמש ، עמ' 283 .

(٤) الزمخشري : ج ٤ ، ص ١٤١ . أبو السعود : ج ٧ ، ص ٢٦٢ . أبو حيان الأندلسي : ج ٩ ، ص ٢١٨ .

(٥) سناء عطا الله أحمد : ص ٩٩ . الزركشي : البرهان ج ٣ ، ص ٢٧٦ .

(٦) רקנדורף : עמ' 307 .

(٧) ריבלין : עמ' 611 .

بن شمش : היינדע וואס האט געלעבט ? (١)

التفسير : (أعنده علم الغيب فهو يرى) أي أُخبرت أن هذا المعطي البخیل هل عنده علم ما غاب عنه من أحوال الآخرة فيتحمل أصحابه أوزاره بدلاً منه ، فالرؤية هنا ليست بصرية، وإنما هي علمية قلبية . والاستفهام هنا تمكيمي إنكاري وزاد التهمك عليه بصفة خاصة فقدم (عنده)، فأنكر أن يكون عنده علم الغيب كما أنكر علمه بأحوال الآخرة . (٢)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحذف الظرف ، ويحوّل الجملة من الاسمية إلى الفعلية ، حيث عدّل صيغة (علم) إلى الفعلية היינדע (يعلم) ، وهو ما نتج عنه إخلال بالمعنى الأصلي . ومما يؤكد عدم دقة المترجم هنا أنه جمع مع العلم الرؤية היינדע וואס האט געלעבט خلافاً لترتيب الأصل ؛ إذ أن جملة (فهو يرى) جملة معطوفة على الاستفهام الأول (أعنده علم) ، وقد قدر بعض المفسرين مفعولاً للرؤية أي يرى مآثمه في الآخرة ، وقيل يرى أن ما سمعه من القرآن باطل إلي غير ذلك من الأقوال . (٣) مما يؤكد فساد الترجمة هنا أنها مزج جملتين في جملة واحدة ، وحذف وتحويل لنوعية الجملة الأولى بما يخل بدلالة النص القرآني ، ويفقد الترجمة جزءاً من دلالة الأصل .

أما ريفلين فحافظ على التقديم للظرف היינדע וואס האט געלעבט بما يعني حفاظه على نمط الجملة الاسمية في الأصل ، كما التزم بإفراد الجملة الثانية منفصلة عن الأولى ، وحافظ بالتالي على تأخير فعل الرؤية كما في الأصل ، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف بالدقة المعهودة منه في اقتفاء أثره ، حيث حوّل غمط الجملة للفعلية بدلاً من الاسمية في الأصل ، كما ضم الرؤية بعد فعل المعرفة أي دمج الجملتين معاً ، بما يجعل ترجمته قاصرة عن دلالات الأصل مثل ترجمة ركندورف . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

مما سبق يتأكد لنا أن ثمة تفاوت كبير بين نظرة المترجمين لأهمية التقديم والتأخير في النص القرآني وكيف أنه يسفر عن معان لم يصرح بها النص إعمالاً لعقل المتلقي ، وجذباً لانتباهه إلى ما يقال أمامه ، ثقة في إدراكه لهذه المعاني الكامنة في الخطاب . وقد تفاوت الالتزام بين المترجمين من محاولة الالتزام شبه التام بالظاهرة كما هو الحال عند ريفلين ، إلى مستوى عدم تقدير أهمية الظاهرة، وهو ما انعكس في عدم الالتزام بها إلا في حالات قليلة للغاية كما هو الحال عند ركندورف وبن شمش . واللذين تعمدوا الخروج عن الأمانة العلمية والموضوعية في الترجمة ، مما يؤكد قصور ترجمتهما عن أداء ونقل معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية نقلاً صحيحاً .

(١) בן שמש : לעמ' 324 .

(٢) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٤٢٧ . أبو السعود : ج ٨ ، ص ١٦٣ . د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات . ص ٥٨ .

(٣) أبو حيان الأندلسي : ج ١٠ ، ص ٢٣ .

الفصل الثاني

ظاهرة التكرار

المبحث الأول : التكرار في اللغة العربية

المبحث الثاني : التكرار في اللغة العبرية

المبحث الثالث : نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن

المبحث الأول

التكرار لغة واصطلاحاً :

قال "ابن منظور" : " الكَرَّ : الرجوع ، وكرَّرَ الشيء وكرَّره : أعاده مرة بعد أخرى ، ويقال كَرَّرَتْ عليه الحديث وكرَّرتَه إذا رددته عليه" . وقال "الجوهري" : " كررت الشيء تكريراً وتكراراً ، وقال أبو سعيد الضير قلت لأبي عمرو ما بين تفعال و تفعال ؟ فقال : تفعال اسم ، وتفعال بالفتح مصدر" .^(١) وقال "ابن فارس" : " كَرَّ يدل على جمع وترديد ، من ذلك كررت ، وذلك رجوعك إليه بعد المرة الأولى فهو الترديد الذي ذكرناه" .^(٢)

وقال " الزركشي" : " التكرار هو مصدر كرَّر إذا رَدَد وأعاد ، وهو تفعال بالفتح ، وليس بقياس ، بخلاف التفعيل . وقال الكوفيون : هو مصدر فَعَّل والألف عوض من الياء في التفعيل ، والأول مذهب سيويه" ؛^(٣) أي أن التكرار يعني الترديد والإعادة للشيء مرة بعد أخرى ومصدره يأتي على تَكَرَّر بالفتح وعلى تَكْرِير .

وفي الاصطلاح هو دلالة اللفظ على المعنى مردداً ، كقولك لمن تستدعيه : أسرع أسرع ، فإن المعنى مردد واللفظ واحد ، ويكون هذا الترديد لغرض بلاغي . و يكون باللفظ أو بالمرادف لتقرير المعنى ، فإذا أعيد لغرض آخر غير متعلق بالمعنى الأول لم يكن منه .^(٤)

وقد مرَّ هذا المصطلح بالكثير من التطور - كسائر المصطلحات البلاغية - في تعريفه؛ نظراً لشيوعه في اللغة العربية ، وتنوع أغراضه البلاغية . فقد تعرَّض له معظم النحاة والنقاد والبلاغيين وباحثي علوم القرآن ، سواء من القدامى أم من المحدثين .^(٥)

فمن القدامى نجد "سيويه" يشير إليه في "الكتاب" تحت عنوان "وضع الظاهر موضع المضممر لزيادة التمكين والتقوية في النفس" . مشيراً إلى أنه لا يكون حسناً في كل موضع ، بل له مواضع التي يحسن فيها ، ومواضع التي يقبح فيها . وهو ما ذكره "السيرافي" في شرحه لكتاب سيويه حيث ذكر أن التكرار يأتي في حالة الإظهار ويحسن في مقام التفيخيم ، وخاصة إذا كان هذا الإظهار (التكرار) في جملة أخرى . أما إذا كان في نفس الجملة فهو مما يقبح لدى سيويه .^(٦)

(١) ابن منظور: ج ٥ ، ص ١٣٥، ١٣٦ .

(٢) ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ، ج ٥ ص ١٢٦ .

(٣) الزركشي : ج ٣ ص ٨ ، ٩ .

(٤) ابن الأثير : المثل السائر ، ج ٢ ص ١٢٩ . الزركشي : ج ٣ ص ١٠ . صفاء بغدادى سليمان : أسلوب

التكرار في القرآن وأثره في التوحيد، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية البنات، جامعة عين شمس، ١٩٨٨ ،

ص ٢ . إبراهيم الإياري : الموسوعة القرآنية، مؤسسة سجل العرب، ١٩٨٤ ، مج ٣ ص ٥٧ . د. درويش

الجندي : ص ١٧٨ . السيد أحمد الهاشمي : جواهر البلاغة، الإسكندرية ، د.ت ، ص ١٨٣ .

(٥) د. أحمد مطلوب : ج ١ ص ٢٣٦ . د. منير سلطان : ص ٢٧٥، ٢٧٦ .

(٦) د. عبد القادر حسين : أثر النحاة في البحث البلاغي، ص ١١٨، ١١٩، ١٥٢ . سيويه : الكتاب ، تحقيق عبد

السلام محمد هارون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ ، ج ٢ ، ص ٣٦٠ ، ٣٧٧ وما بعدها .

أي أن سيويه لم يذكر التكرار صراحة ، بل ذكره ضمن الإظهار بدلاً من الإضمار . ولكن يُذكر له أنه أول من تعامل مع هذه الظاهرة وأشار إليها .

ونجد "الفراء" قد اهتم بالتكرار مستخدماً المصطلح وتحدث عن أنواعه - تكرار الحروف - سواء كان بإعادة اللفظ والمعنى ، أم بإعادة المعنى فقط ، أم بإعادة اللفظ دون المعنى . وهو يميز هذا كله ، لكنه يميز تكرار اللفظ والمعنى إذا كان بين اللفظين المكررين فاصل ، أو كان مسوقاً لغرض بلاغي . فقد ذكر في قوله تعالى ﴿ أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون ﴾ أعيدت (أنكم) مرتين ، ومعناها واحد إلا أن ذلك حسن لما فرقت بين (أنكم) وبين خبرها بـ (إذا) . وفيما عدا الغرض البلاغي فالتكرار لديه مستقبح ، بل هو غاية في القبح - وهو ما أخذه عنه من أبي بعده - لكنه لم يعلل سبب هذا القبح .^(١)

أما "أبو عبيدة" في مجاز القرآن فقد تحدث عنه وسماه "مجاز المكرر" وذكر أنه للتوكيد مستشهداً بقوله تعالى ﴿ قال يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين ﴾ أعاد الرؤية .^(٢)

أي أن كلاً من الفراء وأبي عبيدة قد نجح في استخدام المصطلح بشكل دقيق يتفق مع تعريفه السابق ذكره ، ولعل الفراء أول من استخدم المصطلح وأسهب في الكلام عنه .

في حين ذكر " الجاحظ " التكرار في " البيان والتبيين " تحت مصطلحين أولهما الترداد ، إذ يقول : "وجملة القول في الترداد ، أنه ليس فيه حد يُنتهي إليه ، ولا يُؤتي علي وصفه وإنما ذلك علي قدر المستمعين ، ومن يحضره من العوام والخواص . وقد رأينا الله عز وجل ردد ذكر قصة موسى ، وهود ، وهارون ، وشعيب ، وإبراهيم... لأنه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم ، وأكثرهم غبي غافل أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب " .^(٣) فالترداد لدى الجاحظ له أحواله فقد يكون عيباً مطلقاً ، إذا كان لغير داع ، وقد يكون غير معيب مطلقاً كما في القصص . وقد يتردد بين المدح والذم في غير ذلك ، والحكم عليه خاضع للمتلقي ول مقتضي المقام .^(٤) والمصطلح الآخر لدى الجاحظ هو الإعادة إذ يقول : " وما سمعنا بأحد من الخطباء كان [لا] يرى

(١) الفراء - مداني القرآن ، تحقيق محمد علي النجار ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ج ٢ ص ٢٣٤، ٢٣٥ . د. عبد القادر حسين : أثر النحاة في البحث البلاغي ، ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٢) أبو عبيدة معمر بن المثنى : ج ١ ص ١٢ . د. أحمد مطلوب : ج ١ ص ٢٣٦ .

(٣) الجاحظ : البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ط ٢ ، ج ١ ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

(٤) الجاحظ : ج ١ ص ١٠٥ . د. الشاهد البوشيخي : مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٩٥ ، ط ٢ ، ص ١٧٤ وما بعدها .

إعادة بعض الألفاظ وترداد المعاني عيًّا^(١). فالجاحظ دقيق هنا في تحديد دلالة المصطلح في ضوء غرضه البلاغي ، وفي ضوء حيز الاتصال ، لكنه لم يستخدم مصطلح التكرار في كتابه هذا .

أما "ابن قتيبة" فقد استخدم المصطلح في باب "تكرار الكلام والزيادة فيه" ، متناولاً تكرار القصص وأسبابه ، ومتعرضاً لأنواع التكرار سواء بنفس اللفظ أم بلفظ مخالف ، مشيراً في هذا كله للغرض من التكرار وخاصة في القرآن الكريم^(٢).

أما "الزجاج" في كتابه "معاني القرآن وإعرابه" فقد أشار للتكرار في حديثه عن "الآية (١٨٨) من سورة آل عمران " بقوله " وقعت (فلا تحسبهم) مكررة لطول القصة والعرب تعيد إذا طالت القصة في (حسب) وما أشبهها ، إعلاما أن الذي جري متصل بالأول وتوكيد للأول.... والتكرير أوكد وأوضح للقصة"^(٣). فهو يؤكد علي دلالة التكرار البلاغية - مستخدماً المصطلح - في ضوء قدرة اللغة العربية وأساليب العرب ، دون ذكر تعريف له .

وكذلك أشار " الخطابي " في " بيان إعجاز القرآن " إلى التكرار وتقسيمه إلى معيب إذا كان لغير داع ، ومحمود محتاج إليه في حالة الاهتمام وخشية النسيان أو التهاون^(٤)، لكنه لم يعرف التكرار كسابقه . وهو في هذا يتفق مع ما سبق أن ذكره الجاحظ في كتابه .

أما "ابن جني" فقد أشار في " الخصائص " تحت باب "في الاحتياط" إلى التكرار ضمن إشارته للتوكيد باعتباره أحد سبل التوكيد . كما ذكره في "المختص" مشيراً إلى أن الحسن في التكرار إنما يرجع إلى اختلاف اللفظ الثاني عن الأول . أما إذا اتحد اللفظان فلا يقبله "ابن جني" . وهو يستحسن التكرار إذا كان في موضع التعظيم والتفخيم . وهو في هذا يقترب كثيراً مما ذكره " الفراء " ، ولا يختلف عن الفراء إلا في ذكره لسبب الاستحسان أو القبح في التكرار باعتبار أن المخالفة في اللفظ تكون لثقل وكراهة الإعادة^(٥).

(١) د. الشاهد البوشيخي : ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(٢) ابن قتيبة الدينوري : تأويل مشكل القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، المكتبة العلمية ، ص ٢٣٢ : ٢٤٠ .

(٣) الزجاج : معاني القرآن وإعرابه ، تحقيق د. عبد الجليل عبده شلي ، دار الحديث ، القاهرة ١٩٩٧ ، ط ٢ ، ج ١ ، ص ٤٩٨ . وكذا : ج ٤ ، ص ١١ .

(٤) الخطابي : بيان إعجاز القرآن ، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، تحقيق د. محمد خلف الله أحمد ود. محمد زغلول سلام ، القاهرة ، دار المعارف ، ط ٤ ، ص ٥٢ .

(٥) ابن جني : الخصائص ، ج ٣ ، ص ١٠١ وما بعدها . د. عبد القادر حسين ، المرجع السابق ، ص ٣١٩ ، ٣٢٠ . د. عز الدين علي السيد : التكرير بين الثمر والتأثير ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ط ١ ، ص ٩٩ ، ١٠٠ .

أما "أبو هلال العسكري" فقد أشار في "الصناعتين" أثناء حديثه عن الإطناب إلى ذكر التكرار مؤكداً مجيئه لغاية وغرض بلاغي. ^(١) دون ذكر لتعريف المصطلح ، وإن استخدمه بوعي يدل علي معرفة تامة بدلالته .

أما "ابن فارس" فذكر في "الصاحي" أن التكرار من سنن العرب وأنه الإعادة إرادة الإبلاغ ، ويأتي بحسب العناية بالأمر وأهميته. ^(٢) وهو بهذا يقصر الفائدة في الاهتمام وحده ، لكنه من جهة أخرى عرّف المصطلح في ضوء المعنى اللغوي والاصطلاحي له.

أما "الباقلاني" فلم يذكر في "إعجاز القرآن" سوى أن التكرار من أبواب البديع مع استشهاده ببعض أبيات الشعر وبعض آيات القرآن الكريم. ^(٣) وذلك دون تعريف للمصطلح أو لأغراضه البلاغية . هذا مع خطئه في نسبة هذا الفن إلي علم البديع دون علم المعاني .

أما "ابن رشيق" فلم يعرف في "العمدة" المصطلح ، بل أشار إلي أنه قد يحسن حيناً ويقبح أحياناً، مؤكداً علي شرط الغرض البلاغي لدى الشاعر عند التكرار . ومشيراً لبعض أغراضه. ^(٤) وكذلك "ابن منقذ" فلم يعرف المصطلح في "البديع" واكتفى بإيراد شواهد شعرية تحت عنوان باب التكرار. ^(٥)

أما "الفخر الرازي" فقد أشار في كتابه "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز" إلي أن الاعتبار في التكرار هو الغرض من ورائه باعتبار أن الكلمات والحروف متكررة في كل الكلام ، والغرض هو مدار الفصل في الحكم علي حسن أو قبح التكرار في موضعه ، خاصة وأنه يتحدث عن هذا في فصل بعنوان "في بيان فساد طعنهم في القرآن من جهة التكرار والتطويل". ^(٦) أي أنه لم يعرف المصطلح بل دلف إلي الغرض منه مباشرة .

أما "ابن الأثير" فقد أسهب في الحديث عن التكرار سواء في "المثل السائر" أو في "الجامع الكبير" متناولاً لأنواعه وأغراضه مع التطبيق علي نماذج قرآنية - وقد أوردنا تعريفه في صدر

(١) أبو هلال العسكري : كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ، ١٩٥٢ ، ط ١ ، ص ١٩٢ وما بعدها .

(٢) ابن فارس : الصاحي ، ص ٣٤١ .

(٣) الباقلاني : إعجاز القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، القاهرة ، دار المعارف، ص ١٦٠ .

(٤) ابن رشيق القيرواني : العمدة في صناعة الشعر ونقده ، تصحيح السيد محمد بدر الدين النعساني، مطبعة دار السعادة، القاهرة ، ١٩٠٧ ، ط ١ ، ح ٢ ص ٥٩ وما بعدها .

(٥) أسامة بن منقذ : البديع في نقد الشعر، تحقيق : أحمد أحمد بدوي ، ود. حامد عبد المجيد، القاهرة ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ص ١٩١ وما بعدها .

(٦) الإمام فخر الدين الرازي : ص ٣٩٠ .

الحديث عن تعريف التكرار - مؤكداً علي أنه باب دقيق المأخذ من مقاتل علم البيان.^(١) أي أنه نسب التكرار لعلم البيان .

أما "ابن أبي الإصبع" فأشار في "تحرير التحبير" إلى أن التكرار يكون بالكلمة الواحدة لتأكيد الوصف أو المدح ...^(٢) وهو هنا حصر التكرار في اللفظة الواحدة دون التركيب ودون الجملة، وهو ما أخذه عليه بعض الباحثين المعاصرين.^(٣)

وأشار "بدر الدين بن مالك" في "المصباح" إلى تعريف المصطلح بأنه إعادة اللفظ لتقرير معناه ، ثم انتقل إلى أغراضه.^(٤) لكنه أدخل التكرار ضمن علم البديع سراً علي نهج "الباقلائي" .

أما "القزويني" فقد أشار في "الإيضاح" إلى التكرار ضمن وسائل الإطناب مؤكداً علي غرض التكرار .^(٥)

أما "العلوي" فقد ذكر في "الطراز" أن التكرير أحد أفرع التأكيد ، وأنه يختص بعلم البيان ، ثم أشار لموقعه الرفيع في البلاغة العربية ولأنواعه.^(٦) فهو قد تبع "ابن الأثير" في نسبة التكرار لعلم البيان وليس لعلم المعاني .

ونجد "الزركشي" ومن بعده "السيوطي" قد فصلاً في "البرهان" و"الإتقان" تعريف التكرار وأنواعه وأغراضه مع الاستشهاد بالآيات القرآنية.^(٧) وإن كان الزركشي أشمل وأدق من السيوطي الذي أوجز في حديثه عن التكرار .

أما المحدثون من الباحثين فلم يختلف أحد منهم حول تعريف القدامى للتكرار ، بل وساروا علي نهجهم في هذا التعريف.^(٨) أما ما وقع من اختلاف بين القدامى أنفسهم من ناحية ، وبين المحدثين من ناحية أخرى - فهو في إدراج التكرار مرة ضمن علم المعاني، سواء ضمن أبواب التوكيد أم ضمن الإطناب . ومرة يتم إدراجه ضمن علم البيان ، وثالثة ضمن علم البديع . فكما

(١) ابن الأثير : المثل السائر، ج ٢، ص ١٢٩، ١٥٧ . الجامع الكبير: ص ١٩٥ ، ٢٠٤ وما بعدها .

(٢) ابن أبي الإصبع المصري : تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن ، تحقيق د. حفي محمد شرف ، المجلس الأعلى للثئون الإسلامية ، القاهرة ١٣٨٣هـ ، ص ٣٧٥، ٢٧٦ .

(٣) د. عز الدين علي السيد : ص ١١٣ .

(٤) بدر الدين بن مالك (ابن الناظم) : ص ٢٣٢، ٢٣٣ .

(٥) الخطيب القزويني : ج ٣، ص ٢٢٥ وما بعدها .

(٦) العلوي : ج ٢، ص ١٧٦، ١٧٧ .

(٧) الزركشي : ج ٣، ص ٨، ٩ وما بعدها . السيوطي : الإتقان ، ج ٣، ص ١٩٩، ٢٠٠ وما بعدها .

(٨) د. منير سلطان : ص ٢٧٧، ٢٧٨ . د. أحمد مطلوب : ج ١، ص ٢٣٦، ٢٣٨ . د. درويش الجندي : ص

١٧٨ . د. كمال محمد المهدي: التكرار في القرآن الكريم مظاهره وأسراره، مجلة الزهراء ، كلية الدراسات

الإسلامية والعربية ، فرع البنات، ١٩٩٠، ع ٨ ص ٢٢٢ . د. محمد شعبان علوان : ص ٧٩ .

رأينا أن كثيراً من القدامى قد أدرجوه ضمن علم المعاني ، وتبعهم في ذلك غالبية المحدثين ،^(١) إلا أن بعض المحدثين أدرج التكرار ضمن البديع كذلك .^(٢)

والرأي الراجح هو نسبة التكرار إلى علم المعاني باعتباره جزءاً أساسياً في الجملة بل ومنه تكرر الجمل بما يخرجها عن حيز البديعات .

أما الفارق ما بين التوكيد والتكرار فلم يظهر جلياً أثناء تعريفات التكرار لدى القدامى، فنجد أن بعضهم أدرج التكرار كأحد أنواع التوكيد - وهذا في حد ذاته ليس بخطأ - لكن الخلط نبع من سير بعض المحدثين علي هذا النهج والقول بأن التكرار هو التوكيد بلا فارق بينهما . بل اشتط البعض منهم بقوله : "وعلياً أن نحذف كلمة تكرر في القرآن الكريم فقد كانت مدخلاً دخل منه من أراد أن يخوض في آيات الله ليطلعوا في بلاغة القرآن الكريم".^(٣)

ويحمد لهذا الرأي دفاعه عن القرآن الكريم ، لكن يؤخذ عليه عدم الفهم لطبيعة القرآن، ولظواهره البلاغية التي هي جزء من ظواهر اللغة العربية ذاتها . ذلك أن الفارق بين التكرار والتوكيد فارق واضح وجلي، وإلا لما استخدم العرب لفظتين للإشارة إلى نفس الشيء ، فمنبع الخلط جاء من التوكيد اللفظي وهو إعادة اللفظ الأول بعينه أو بمرادفه اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً أو جملة ، وإن كان وقوعه في الجمل محل خلاف .

أما التكرار فهو أعم من التوكيد اللفظي ، وكما يقول المنطقة ، فإن كل توكيد لفظي تكرر، وليس كل تكرار هو توكيد لفظي . ذلك أن التكرار لا يقتصر علي تكرار اللفظ بل يتعداه لتكرار المعنى وهو الأشيع في القرآن الكريم . كما أن التوكيد اللفظي يلحظ فيه تجاوز الألفاظ المعادة كما يتضح من أمثله نحو : (أخاك أخاك) . (لا ، لا أبوح بالسر) . في حين لا يشترط هذا في التكرار ، فقد يتجاوز اللفظان المكرران وقد لا يتجاوران .^(٤) كما أن التوكيد يكون ياعادة المرادف نحو : رأيت أسداً لثاً . ولا يكون التكرار كذلك ؛ لأنه إن وقع الترادف في الألفاظ فلا بد من تكرار الألفاظ بعينها، وإن وقع في المعاني فلا يشترط ذلك . وعلي مستوى الجملة ففي التوكيد لا يوجد فاصل بين المؤكد والمؤكد . أما التكرار فيجوز الفصل بحرف عطف ، كما في قوله تعالى : ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾^(٥) ، ومن ثم فقد أخطأ من عدّ التكرار هو التوكيد بعينه لوجود هذه الفروق بينهما .

(١) د. عز الدين علي السيد : ص ٨٨ . صفاء بغداددي سليمان : ص ١٤، ١٥ . عبد المتعال الصعيدي : البلاغة العالية (علم المعاني) ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ١٩٩١ ، ط ٢ ، ص ١٢٥، ١٢٧ .

(٢) د. علي الجندي : البلاغة الغنية ، نقضة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٦ ، ص ٢٠٠ ، ٢١٣ ، ٢١٤ . "حيث غاب علي "الحموي" عدم نسبة التكرار للبديع - بينما في موضع آخر ينسب هو نفسه التكرار للإطناب .

(٣) د. ثناء سعد محمد : التوكيد في العربية والعبرية والسريانية - دراسة مقارنة ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص ٩ .

(٤) د. كمال محمد المهدي : ص ٢٢٨ . صفاء بغداددي سليمان : ص ٥ ، وما بعدها .

(٥) د. كمال محمد المهدي : ص ٢٢٩ . صفاء بغداددي سليمان : ص ٨، ٧ .

أسباب وقوع التكرار :

لابد للباحث في ظاهرة التكرار من معرفة دواعيها سواء أكانت دواعي عامة أم خاصة فمن الدواعي العامة نجد أن التكرار في البلاغة عامة، وفي بلاغة القرآن بصفة خاصة ، هو نتج من سنن العرب في أقوالهم يقبله ذوقهم، ويعرفون فضله ^(١).

وفي ضوء هذا فهو مهم لإفهام العوام وتثبيت الفكرة ؛ لأن التكرار يُرسّخ في الذهن ما تكرر. حتى لينسى الذهن صاحب التكرار ، ويتذكر المكرر ^(٢). وهو افتتان للمتكلم في فنون الكلام بما يدفع السأم والملل عند الخاصة من الناس ^(٣). وهو في جميع الأحوال مراعاة للمتلقي وللمقتضي الحال فإذا كان المتلقي غافلاً أو معانداً ساهياً حسن التكرار. وإذا كان لمقام مقام وعظ أو حرض علي الخير أو إصلاح ذات البين أو تخويف وقبول... إلخ ، فالتكرار واجب محمود ^(٤) ومن هنا كان علي المرسل أن يعي بشكل تام أحوال من يخاطب ومقام الحديث ؛ أي أن المتلقي هو مركز الاهتمام هنا.

أما الدواعي الخاصة فهي المتعلقة بالقرآن ، بالإضافة لما سبق ذكره من دواع ، فنجد منها : نزول القرآن الكريم علي الرسول ع . علي مدى ثلاثة وعشرين عاما منجماً بحسب الأحداث ومقتضيات الأحوال ، وتبعاً لما يبدية القوم من استجلاء لغامض ، أو توضيح لمبهم ، أو استفسار عن مجهول . ومن ناحية أخرى كان فيه تسلية لقلب الرسول ع بذكر قصص الأنبياء قبله ، ومواقف أقوامهم منهم بحسب مواقف المشركين من الرسول ع ^(٥). وكذلك كثرة الأمية بين العرب . ومن ثم كان الاعتماد علي الذاكرة حتية النسيان إضافة لما تضمنه القرآن الكريم من تشريعات ومفاهيم عديدة كل هذا كان في حاجة لمزيد تكرار لترسيخه في ذهن المتلقي من جهة، والعمل علي الربط بين موضوع وآخر، أو فكرة وأخرى في سياق النص القرآني من جهة أخرى ^(٦). ثم نجد هدف الترغيب والترهيب ، والتكادح حيز من يمثل لأمر أمار الإنسان متجسدة ، بما يدفعه

(١) د. علي الجندي: ص ٢٠٠ . ابن فارس : الفحامي ، ص ٣٤١ . السيوطي : المزهري في علوم اللغة وأنواعها. تحقيق محمد أحمد جاد المولي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار لتراث ، القاهرة . ط ٣ . ج ١ ، ص ٣٣١، ٣٣٢ .
د. البدرائي زهران : ظواهر قرآنية في ضوء الدراسات اللغوية بين القدماء والمحدثين، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ط ٢ ، ص ٧٤، ٦٧.

(٢) صفاء بغدادي، سليمان : ص ١٢، ١٣ . د. أحمد أحمد بدوي : من بدعة القرآن . مكتبة نهضة مصر القاهرة . ص ١٤٣.

(٣) بن قتيبة الدينوري : ص ٢٣٥.

(٤) د. أ. ب. وي زهران : ص ٦٧ وما بعدها . د. عز الدين علي . سيد . ص ٩٠، ٩١.

(٥) صفاء . نادي سليمان : ص ١٠٣، ١٠٦.

(٦) صفاء بغد . ص ١٠٢ وما بعد.

للتزام وعدم الخروج عن جادة الصواب .^(١) وأهم هذه الدواعي هو إظهار إعجاز القرآن بالتفنن في إخراج الكلام بصور شتى - رغم التكرار الظاهر - تعجيزاً للعرب عن مجاراة الأسلوب القرآني.^(٢)

أنواع التكرار :

قسم الباحثون من القدامى والمحدثين التكرار إلى أنواع كل بحسب اجتهاده ووجهة نظره. فنجد منهم من قسمه اعتماداً على الإفادة في الجملة أو عدمها ، وذلك في ضوء دلالة في سياق الجملة أو الفقرة . وهناك آخرون قاموا بتقسيمه اعتماداً على ما يتكرر هل هو اللفظ أم المعنى ، وذلك في ضوء الشكل والمضمون معاً . وقسمه فريق ثالث بحسب أنواع الكلام العربي ؛ من اسم وفعل وحرف ، ثم تكرار القصص والأمثال إلخ .

فأصحاب الرأي الأول : يرون أن التكرار يكون مفيداً إذا كان لضرورة ، ولغرض بلاغي ، مما يجعله مستحسنًا في موضعه. أو ألا يكون مفيداً ، ومن ثم فهو مستقبح ؛ لأنه لم يأت بجديد في المعنى.^(٣) وأول من أشار إلى هذا " سيويه " و " الفراء " وأسهب فيه " الجاحظ " ومن أتى بعده من البلاغيين .

أما أصحاب الرأي الثاني : فيرون أن التكرار ينقسم إلى قسمين رئيسيين ، ينقسم كل منها بدوره إلى فرعين منفصلين :

القسم الأول : يوجد في اللفظ والمعنى .^(٤) وهو ينقسم بدوره إلى نوعين متميزين مفيد وغير مفيد ، فالنوع الأول ينقسم إلى :

١- تكرار مفيد ، يوجد في اللفظ والمعنى ويدل على معنى واحد، والمقصود به غرضان مختلفان نحو قوله تعالى : ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَحِقَّ الْحَقُّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ لِيَحِقَّ الْحَقُّ وَيُبْطَلَ

(١) المرجع السابق : ص ١٠٦، ١٠٧.

(٢) المرجع السابق ، نفسه.

(٣) سيويه : ج ١ ص ٣٠ . ج ٢ ، ص ٣٦٠ ، ٣٧٧ . عبد القادر حسين : اثر النحاة في البحث البلاغي ص ١١٨، ١١٩ . الفراء : ج ٢ ، ص ٢٣٤، ٢٣٥ . الجاحظ : ج ١ ، ص ١٠٤، ١٠٥ . الخطابي : ص ٥٢ . ابن جني : ج ٣ ، ١٠١، ١٠٢ . ابن رشيقي : ج ٢ ص ٥٩ ، وغيرهم كثير . ومن المحدثين : د. فوزي السيد عبد ربه : المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين ، دار الثقافة للنشر ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ٢٥٢، ٢٥٣ . د. عبد العزيز عتيق : ص ١٥٩ . د. أحمد مطلوب : ج ١ ص ٢٣٦، ٢٣٧ ، د. عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص ١٨٥، ١٨٦ . د. عز الدين علي السيد : ص ١٠٥، ١٠٦.

(٤) ابن الأثير : المثل السائر ج ٢ ص ١٥٧ . د. محمود السيد شيخون : أسرار التكرار في لغة القرآن ، دار الهداية للطباعة ، القاهرة ، ص ٩ .

الباطل ولو كره المجرمون ﴿١﴾ ، فالاستكرار الأول (يحقق الحق) تمييز بين الإرادتين ، والثاني (ليحقق الحق) بيان لغرضه فيما فعل. ^(١)

٢- تكرار مفيد، يوجد في اللفظ والمعنى ويدل علي معنى واحد ، المقصود به غرض واحد ، نحو قوله تعالى: ﴿فقتل كيف قدر * ثم قتل كيف قدر﴾ ، فالتكرار دلالة على التعجب من تقديره وإصابته الغرض. ^(٢)

النوع الثاني : يوجد في اللفظ والمعنى وهو غير مفيد. ^(٣) وهو ما وصفه " ابن رشيق " بأنه الخذلان بعينه .

القسم الثاني : وهو يوجد في المعنى دون اللفظ ، وله فرعان مفيد ، وغير مفيد .

١- المفيد إذا كان التكرار في المعنى يدل على معنيين مختلفين (كدلالته علي الجنس والعدد) وهو موضع مشكل ؛ لأنه يسبق إلي الوهم أنه تكرار محض يدل علي معنى واحد ، في حين أنه يدل علي معنيين مختلفين ، نحو قوله تعالى : ﴿ولتكن أمة يدعون إلي الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ ، فإن الأمر بالمعروف داخل تحت الدعاء إلي الخير، فهو خاص والخير عام . وفائدة التكرار هنا ذكر الخاص بعد العام للتبيه علي فضله. ^(٤)

٢- المفيد إذا كان التكرار في المعنى ويدل علي معنى واحد لا غير؛ نحو: أطعني ولا تعصني، فإن الأمر بالطاعة هي عن المعصية، وفائدته تثبيت الطاعة في نفس المخاطب. ^(٥)

أما الفرع الثاني من القسم الثاني يوجد في المعنى دون اللفظ وهو غير مفيد ، وقد عابه "ابن الأثير" علي النثر مطلقاً ، وأما علي الناظم فحسب موقعه. ^(٦) في حين يرى "ابن قتيبة" أن تكرار

(١) ابن الأثير: المثل السائر ج ٢، ص ١٥٨، ١٥٩ . محمد بن سليمان البلخي : مقدمه تفسير ابن النقيب، تعليق د. زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ص ٢٣٠، ٢٣١. العلوي : ج ٢، ص ١٧٧، ١٧٩ . د. أحمد مطلوب : ج ٢، ص ٣٣٨، ٣٣٩ . د. محمد شعبان علوان : ص ٧٩ . د. محمد عبد المطلب : البلاغة والأسلوبية، لوانجمان ، القاهرة ، ١٩٩٤ ، ط ١ ، ص ٢٩٦ . د. محمود السيد شيخون : ص ٩، ١٠.

(٢) ابن الأثير: المثل السائر، ج ٢، ص ١٦١، ١٦٢. الجامع الكبير ، ص ٢٠٦ . محمد بن سليمان البلخي : ص ٢٢٧ . د. محمد السيد شيخون: ص ٩، ١١ . د. محمد شعبان علوان : ص ٨٠

(٣) ابن الأثير : المثل السائر، ج ٢، ص ١٧١، الجامع الكبير ، ص ٢٠٧ . ابن رشيق : ج ٢، ص ٥٩ . بدر الدين بن مالك : ص ٢٣٣، ٢٣٤ . عز الدين علي السيد : ص ١٠٦، ١٠٧ . د. محمد السيد شيخون : ص ١٠ .

(٤) ابن الأثير : المثل السائر: ج ٢، ص ١٧٢، ١٧٣، الجامع الكبير ص ٢٠٩ . العلوي : ج ٢ ص ١٨٣، ١٨٤ . محمد بن سليمان البلخي : ص ٢٣١ . د. محمد شعبان علوان : ص ٨١ .

(٥) ابن الأثير : المثل السائر: ج ٢، ص ١٧٤، ١٧٥ ، الجامع الكبير ص ٢١٠ . محمد بن سليمان البلخي : ص ٢٣٢ . د. أحمد مطلوب : ج ٢، ص ٣٣٩ . د. محمد عبد المطلب : ص ٢٩٧، ٢٩٨ .

(٦) ابن الأثير : المثل السائر ، ج ٢، ص ١٧٨، ١٧٩ . محمد بن سليمان البلخي : ص ٢٣٢ .

المعنى بلفظتين مختلفتين ؛ إنما جاء نتيجة لإشباع المعنى والاتساع في الألفاظ. ومن ذلك مجيء الصفة مؤكدة بلفظها دون تكرار ، نحو : عطشان عطشان ، فكرهوا التكرار التام فأبدلوا العين نوناً .^(١)

في حين يرى أصحاب الرأي الثالث : أن للتكرار في القرآن صوراً متعددة منها تكرار الحرف ، وتكرار الكلمة ، وتكرار الجملة بلفظها ومعناها ، وتكرار صفات الله وقدرته ، ثم تكرار القصص.^(٢)

فتكرار الحرف : نحو تكرار (أن) ، كما في قوله تعالى : ﴿ فلما أن أراد أن يبطش بالذي هو عدو لهما قال يا موسى... ﴾ ، فتكرير (أن) مرتين دليل على أن موسى عليه السلام تمالك نفسه ، وكان منه إبطاء في بسط اليد إلى الثاني بالقتل ، خلافاً لما كان عليه الحال في المرة الأولى . وكذلك تكرار (لا) النافية ، وتكرار حرف الإضراب (بل) .^(٣)

وأما تكرار الكلمة : فنحو قوله تعالى ﴿ أولئك الذين كفروا بربهم وأولئك الأغلال في أعناقهم وأولئك أصحاب النار ﴾ ، فتكرار الإشارة (أولئك) لإبراز مصير الكفار وما أعد لهم وما صدر عنهم.^(٤)

وأما تكرار الجملة فنحو : ﴿ قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين... ﴾ .^(٥)

وتكرار الصفات نحو : السميع، العليم، الغفور... إلخ ؛ تأكيداً لهذه الصفات وإقراراً لها في النفوس.^(٦)

وهذا التقسيم لم يخرج عن كونه مفيداً ؛ أي هو تصنيف ضمن النوع الأول، وليس تصنيفاً قائماً بذاته . إذا لم تفد الكلمة أو الجملة معنى جديداً للنص لم تكن من التكرار الحسن في شيء.

وأما تكرار القصص والأمثال فهو من أبرز دواعي التكرار في القرآن الكريم؛ لإضافات جديدة تحملها القصة في كل مرة تذكر فيها، وذلك لتبويب الفائدة والقطع بإعجاز القرآن الكريم. وهذا التكرار للقصص قد يكون والقصة مكررة بجمليتها، أو بقطع منها ، أو بذكر جانب من القصة فقط ، وفي صورة أخرى بذكر الجانب الثاني وهكذا . كما أن التكرار يكون لفائدة ، ويتم عن

(١) ابن قتيبة : ص ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٠. أبو هلال العسكري : ص ١٩٤ . الزركشي : ج ٣، ص ٣٣.

(٢) الزركشي : ج ٣، ص ٢٥. صفاء بغدادى سليمان : ص ١٣٣. د. كمال محمد المهدي : ص ٣٣٤. د. عز الدين علي السيد : ص ٢٩٣، ٢٩٤.

(٣) ابن الأثير : المثل السائر ، ج ٢، ص ١٦٤ ، الزركشي : ج ٣، ص ٢٤. صفاء بغدادى سليمان : ص ١٣٥، ١٣٤.

(٤) صفاء بغدادى سليمان : ص ١٣٦، ١٣٧، وما بعدها .

(٥) المرجع السابق : ص ١٤٠ .

(٦) المرجع السابق : ص ١٤٤، ١٤٥ .

طريق اختلاف بالتعريف والتكثير ، أو بالزيادة والنقصان ، أو بالتقديم والتأخير... إلخ. ^(١) وأما دلالة هذا التكرار فأسهب فيها كل من تناول دلالة تكرار القصص من المفسرين والبلاغيين .

وهناك ما يُعرف بالمتشابه وهو ضمن تكرار القصص ؛ كأن ترد آية ما ثم ترد مرة أخرى بنفس السياق مع اختلاف في التقديم والتأخير، أو التعريف والتكثير... إلخ. ^(٢) وهو ما صنف فيه كتب متخصصة. ^(٣) وأسهب السيوطي وغيره في الحديث عن مثل هذه الآيات. ^(٤)

وبعد أن استعرضنا أنواع التكرار، بقي لنا أن نشير إلى أهميته وأغراضه البلاغية بشيء من التفصيل .

أولاً : أهمية التكرار :

للتكرار أهميته العظمى التي لا جدال فيها لكن زعم بعض العرب ومن لا نفاذ لهم باللغة العربية وأسرارها، ممن خفي عليهم أسرار التكرار - أن فيه نقصاً ووهناً، ورأوه ضيقاً من سعة، وضعفاً من قوة فعابوه في اللغة عامة، ^(٥) وفي القرآن خاصة، ^(٦) بل واتخذوه مدخلاً للطعن في بلاغة القرآن وإعجازه .

غير أن هؤلاء وأولئك ممن جهلوا مواءمة التكرار للفترة العربية السليمة أولاً ، فلم يدركوا أن عادة العرب في خطاباتها إذا أهتمت بشيء إرادة لتحقيقه وقرب وقوعه، أو قصدت الدعاء عليه - كررته تأكيداً، وكأنها تقيم تكراره مقام القسم عليه، أو مقام الاجتهاد في الدعاء عليه حيث تقصد الدعاء . وقد نزل القرآن بأسلوبهم لتستحكم عليهم الحجة في عجزهم عن معارضته . وفي هذا ما فيه من مراعاة القرآن - خاصة - للمقام والأحوال المخاطبين. ^(٧)

وثانياً جهل هؤلاء الوظيفة المزدوجة الأداء والتي تحمل مع توثيق المعنى ودفع المساهلة في القصد إليه ، قيمة صوتية وفنية تزيد القلب قبولاً واستحساناً له ، ويشعر المتلقي مع التكرار باستجابة

(١) ابن قتيبة : ص ٢٣٢، ٢٣٤ . ابن فارس : الصحاح، ص ٣٤٣ . مناع القطان : مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٥، ط ٢٧، ص ٣٠٧، ٣٠٨ . د. كمال محمد المهدي : ص ٢٣٢ . إبراهيم الإياري : مج ٣ ص ١٤٦، ١٤٧ .

(٢) الزركشي : ج ١، ص ١١٢ . السيوطي : معترك الأقران ، ج ١، ص ٨٩ . إبراهيم الإياري : ج ٣، ص ١٥٥ وما بعدها .

(٣) الكرمانى : البرهان في متشابه القرآن . الرازي : درة التأويل . الخطيب الإسكافي : غرة التأويل .

(٤) السيوطي : معترك الأقران ، ج ١، ص ٨٩ وما بعدها .

(٥) د. علي الجندي : ص ١٩٩ . "حيث ذكر أن الحموي عاب التكرار وجرده من قيمته البلاغية" . صفاء بغدادى سليمان : ص ١٥ . الزركشي : ج ٣، ص ٩ . الرازي : ص ٣٨٨ .

(٦) د. فضل حسن عباس : ص ٣٧٩ .

(٧) د. عز الدين علي السيد : ص ٨٨ . الزركشي : ج ٣، ص ٩ . د. كمال محمد المهدي : ص ٢٢٢، ٢٢٣ .

يلمسها في نفسه ، كتلك التي يلمسها عند سماعه للنغم الطيب ، ولاستقامة الوزن في الشعر ، وغيره من الفنون الرفيعة .^(١) ومن هنا كان التكرار في الوعظ والوعيد حصاً للإنسان علي الخير ودفعاً به عن الشر .^(٢)

ثانياً : أغراض التكرار :

التكرار أسلوب تعبيري يصور انفعال النفس بمثير ، واللفظ المكرر فيه هو حلقة الوصل بين النص (الخطاب) وبين الوجدان ، فالتكلم - والذي هو في بؤرة الحديث عن الأغراض البلاغية للتكرار - يكرر ما يثير اهتماماً عنده ، ويرغب في نقل هذا الاهتمام إلي نفوس المخاطبين ، أو من في حكمهم بتعاقب الزمان والمكان . باعتبار أن التكرار يزيد الشيء تميزاً عن غيره.^(٣) والغرض من التكرار يُستقي من السياق ولا يفرض من الخارج.^(٤) ومن خلال هذا تنقسم أغراض التكرار إلي أغراض عامة أو كلية ، وأخرى خاصة أو جزئية بالنسبة لسابقتها.^(٥)

وإذا أردنا مزيداً من الدقة فسري أن الأغراض الجزئية تتعلق بالثناء أولاً ؛ باعتبار شدة الوجد فيه ، ولهذا قل أن نقراً رثاء لا تظهر فيه خاصية التكرار . والتكرار فيه يكون تارة باسم المراثي وتارة بصفاته ، ويستوي في هذا الفرد والجماعة .^(٦)

كما يتعلق التكرار بالغزل لارتباطه بالعاطفة الإنسانية ويكون التكرار فيه لاسم المحبوب ولصفاته أو للسعادة التي يعيشها المحب بسبب من محبوه .^(٧)

ويلي ذلك غرض المدح باعتباره يرتبط بمشتهي النفس في الظهور والتفرد بالخلال الحسنة .^(٨) ويتعلق به الفخر .

وأما الهجاء فهو صنو المدح لارتباطه بشعور البغض والاستخفاف إثارة للزراية والعيب في المهجو ، ويكون وقع التكرار فيه أشد لخروجه عن انفعال مباشر صادق قد لا يتأتى في بعض

(١) د. عز الدين علي السيد : المرجع السابق ، نفسه . د. البدرائي زهران : ص ٣٧ . د. كمال محمد المهدي : ص ٢٣١ .

(٢) الزركشي : ج ٣ ، ص ٩ . د. محمود السيد شيخون : ص ٥٠ . د. كمال محمد المهدي : ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

(٣) د. عز الدين علي السيد : ص ١٣٧ ، ١٣٨ . فخر الدين الرازي : ص ٣٩٠ .

(٤) د. منير سلطان : ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ . د. عز الدين علي السيد : ص ٢٩٣ .

(٥) صفاء بغداددي سليمان : ص ١٠١ . د. عز الدين علي السيد : ص ١١٥ ، ١١٦ .

(٦) د. عز الدين علي السيد : ص ١٨٨ ، ١٨٩ ، ٢٠٠ .

(٧) المرجع السابق : ص ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٦ .

(٨) المرجع السابق : ص ١٧١ ، ١٧٦ .

الأحيان مع المدح.^(١) ويتعلق بالهجاء الاعتذار والتوصل الدال علي غريزة الخوف ومحاولة النجاة من بطش المعتذر إليه ورداً للتهمة الموجهة.^(٢)

ثم يأتي مقام النصيح والوعظ والإرشاد والذي هو غرض النفس البشرية من الحياة في سلام وأمن دائم لا يشوبه انقطاع.^(٣)

وهذه الأغراض الجزئية هي شائعة في الشعر العربي بعامة . وهي جزئية باعتبار ما هو كلي .^(٤) والمراد به ما نزل به القرآن حيث أنه نزل بذروة سنام البلاغة العربية ، مشتملاً علي الأغراض المتعارف عليها ، ومزيداً فوقها مما قد لا يكون شائعاً إلا لدى خاصة العرب.

أما الأغراض الكلية حسبما وردت في القرآن فهي :

١- التقرير: وهو الفائدة العظمى للتكرار، فقد قيل إن الكلام إذا تكرر تقرر .^(٥) وقد نبه الله تعالى علي السبب الذي لأجله كرر الأفاصيص والإنذار في القرآن بقوله : ﴿وَصَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾^(٦)

٢- التأكيد : وهو تقرير المعنى في النفس، بل عدّ البعض هذا الغرض هو الأساسي من أغراض التكرار^(٧) ولم يزد عليه^(٨) . والتكرار أبلغ من التأكيد ؛ لأنه وقع في تكرار التأسيس، وهو أبلغ ؛ لأن التأكيد يقرر إرادة معني الأول وعدم التجوز، فلهذا قال "الزمخشري" في قوله تعالى ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ ، فإن الثانية تأسيس لا تأكيد ، لأنه جعل الثانية أبلغ في الإنشاء فقال : وفي (ثم) تنبيه علي أن الإنذار الثاني أبلغ من الأول.^(٩)

(١) المرجع السابق : ص ١٨١، ١٨٤، ١٨٨.

(٢) المرجع السابق : ص ١٦٦، ١٧٠.

(٣) المرجع السابق : ص ١٢٢، ١٢٣.

(٤) المرجع السابق : ص ١٣٧ . صفاء بغداددي سليمان : ص ١٠١.

(٥) الزركشي : ج ٣، ص ٩، ١٠ . د. كمال محمد المهدي : ص ٢٢٥ . صفاء بغداددي سليمان : ص ١١٠.

(٦) السيوطي : الإتقان ، ج ٣، ص ١٩٩.

(٧) الزركشي : ج ٣، ص ٨، ١١ . " حيث جعل لي عنوان القسم الرابع عشر : التكرار علي وجه التأكيد. كما جعله أول فوائد التكرار في كتابه ."

(٨) أبو عبيدة معمر بن المثنى : ج ١، ص ١٢.

(٩) الزركشي : ج ٣، ص ١١ . ابن قتيبة : ص ٢٣٧ . صفاء بغداددي سليمان : ص ١٠٩ . د. كمال محمد

المهدي : ص ٢٢٦ . السيد أحمد الهاشمي : ص ١٨٣ . د. أحمد مصطفى المراغي : علوم البلاغة ، دار الأفاق ،

القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ط ١، ص ٢٣٦ . د. محمود السيد شيخون : ص ٦٤ .

٣- زيادة التنبيه علي ما ينفي التهمة ليكمل تلقي الكلام بالقبول : كقوله تعالى ﴿وقال الذي آمن يا قوم اتبعوني أهدكم سبيل الرشاد يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع﴾^(١) حيث تكرر النداء ليعطي الأثر المطلوب من استمالة المخاطبين إلي حديثه . ومن ثم عبّر بعض البلاغيين عن هذا الغرض بالاستعطاف ، أو باستمالة المخاطب والتلطف به ، وخاصة في الوصايا والوعظ .^(٢)

٤- إذا طال الكلام وخشي تناسي الأول أعيد ثانياً تطرية له وتجديداً لعهدده : كقوله تعالى : ﴿ثم إن ربك للذين عملوا السوء بجهالة ثم تابوا... إن ربك من بعدها لغفور رحيم﴾ . وذكر "الزركشي" أنه قد يرد منه شيء يكون بطريق الإجمال والتفصيل وذلك بأن تقدم التفاصيل والجزئيات في القرآن ، فإذا خشي عليها التناسي لطول العهد بها بني علي ما سبق لها بذكر الإجمال بعد التفصيل^(٣) . ويرى "ابن الأثير" أن التكرار هنا من باب البلاغة والفصاحة لكي يجيء الكلام تاماً مستوفياً^(٤) .

٥- التردد ، أو تعدد المتعلق ، كما في قوله تعالى : ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ ، فإنها وإن تعددت فكل واحد منها متعلق بما قبله من ذكر النعم ، إحداها عقب الأخرى^(٥) .

٦- التعظيم والتهويل : ويحدث ذلك عند ذكر الشيء علي طريق الإخبار عنه بما يشفي النفس من كشفه ، فإذا بالتكلم يعيد ذكره بلا زيادة بيان ، فيزداد الغموض ، وكأن المتكلم رأى ما يصفه به أقل مما حقه أن يوصف به ، فتركه علي ما كان قبل التكرار لتذهب فيه نفس المخاطب كل مذهب جذاباً للانتباه نحو إكبار ما يساق عنه الحديث ، نحو قوله تعالى : ﴿الحاقة ما الحاقة وما أدراك ما الحاقة﴾^(٦) . فنجد فيه ما فيه من التعظيم والتهويل.

(١) الزركشي : ج ٣ ، ص ١٣ ، ١٤ . السيوطي : الإتقان ، ج ٣ ، ص ٢٠٠ . القزويني : ج ٣ ، ص ٢٢٥ . د. أحمد مطلوب : ج ١ ، ص ٢٣٧ . د. أحمد مصطفى المراغي : ص ٢٣٦ . إبراهيم الإياري : ج ٣ ، ص ٥٧ . د. محمد شعبان علوان : ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

(٢) د. كمال محمد المهدي : ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ . السيد أحمد الهاشمي : ص ١٨٤ . د. عز الدين علي السيد : ص ٢٠٣ ، ٢١١ . د. منير سلطان : ص ٢٧٩ . د. محمود السيد شيخون : ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٣) الزركشي : ج ٣ ، ص ١٤ ، ١٥ . صفاء بغداددي سليمان : ص ١١٣ ، ١١٤ . القزويني : ج ٣ ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٥ . د. عبد العزيز عتيق : ص ١٥٩ .

(٤) ابن الأثير : المثل السائر ، ج ٢ ، ص ١٦٦ ، ١٦٧ . د. فوزي السيد عبد ربه : ص ٢٥٤ . علي الجندي : ص ١٩٣ . عبد المتعال الصعيدي : ص ١٢٧ .

(٥) الزركشي : ج ٣ ، ص ١٨ ، ١٩ . السيوطي : الإتقان : ج ٣ ، ص ٢٠١ معترك الأقران ، ج ١ ، ص ٩١ ، ٩٢ . القزويني : ج ٣ ، ص ٢٢٦ . صفاء بغداددي سليمان : ص ١١٩ ، ١٢٠ . د. فوزي السيد عبد ربه : ص ٢٥٤ . د. أحمد مصطفى المراغي : ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ . د. أحمد مطلوب : ج ١ ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ . د. محمد شعبان علوان : ص ١٤٥ . إبراهيم الإياري : ج ٣ ، ص ٥٨ .

(٦) الزركشي : ج ٣ ، ص ١٧ . السيوطي : الإتقان ج ٣ ، ص ٢٠٠ . بدر الدين مالك : ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ . د. عز الدين علي السيد : ص ١٢٨ . د. فوزي السيد عبد ربه : ص ٢٥٤ . صفاء بغداددي سليمان : ص ١١٦ ، ١١٧ . إبراهيم الإياري : ج ٣ ، ص ٥٧ . د. محمود السيد شيخون : ص ٦٢ .

٧- الوعيد والتهديد : (١) وأطلق عليه البعض الإنذار، (٢) أو تأكيد الإنذار والتخويف، (٣) أو الردع والإنذار. (٤) وذلك كقوله تعالى : ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ ، والإنذار بعد (ثم) فيه تنبيه علي أن تكرار ذلك مرة بعد أخرى وإن تعاقبت عليه الأزمنة لا يتطرق إليه تغيير، بل مستمر دائماً. (٥) والتخويف هنا صادر عن رحمة وإشفاق ، أو عن تعالٍ وزهو ، أو عن غيرها من الدوافع النفسية الداعية للتحذير. (٦)

٨- العناية والاهتمام : وهو من العناصر النفسية التي ذكرها "الخطابي" للتكرار حيث يحتاج إليه في الأمور المهمة، التي قد تعظم العناية بها ويخاف بتركه وقوع الغلط والنسيان والتهاون. ونحو قوله تعالى : ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾. (٧) وهو من سبيل ذكر النعمة بعد النعمة والتعقيب علي كل واحدة منها. (٨)

٩- المبالغة : سواء لمزيد تفخيم أو لمزيد قهوين في الشأن . ويكون ذلك في حالات المدح ، أو التنصل، أو في إظهار الحال، أو في الذم ، كما في قوله تعالى ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ - ثم ذكر بعدها- ﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾ ، وكرر هنا تسجيلاً عليهم بالذم ورجهم بالعظائم . وللدلالة علي شدة الخطب كما في قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾. (٩)

١٠- التنويه بشأن المخاطب؛ والتفخيم له : كقوله ع : "إن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إبراهيم". (١٠)

١١- التعجب : كقوله تعالى : ﴿فَقُتِلَ كَيْفَ قُدِّرَ * ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قُدِّرَ﴾، فأعيد تعجباً من تقديره، وإصابته الغرض، علي حد قولهم : قاتله الله ما أشجعته. (١١)

(١) بدر الدين بن مالك : ص ٢٣٣ . الزركشي : ج ٣، ص ١٧

(٢) القزويني : ج ٣، ص ٢٢٥ . د. عبد العزيز عتيق : ص ١٥٩

(٣) د. فوزي السيد عبد ربه : ص ٢٥٥ .

(٤) د. فضل حسن عباس : ص ٣٧٨ . د. كمال محمد المهدي : ص ٢٢٦ .

(٥) الزركشي : المرجع السابق، نفسه . صفاء بغدادلي سليمان : ص ١١٨ . إبراهيم الإياري : مج ٣، ص ٥٧

(٦) د. عز الدين علي السيد : ص ١٢٠ .

(٧) الخطابي : ص ٥٢ . ابن فارس : الصحاح ، ص ٣٤٢ . د. عز الدين علي السيد : ص ٩٧ .

(٨) د. أحمد مطلوب : ج ١، ص ٢٣٧، ٢٣٨ .

(٩) د. عز الدين علي السيد : ص ١١٦، ١١٧ . صفاء بغدادلي سليمان : ص ١٢٩ . د. محمود السيد شيخون :

ص ٦١ وما بعدها . د. محمد شعبان علوان : ص ٨٤ .

(١٠) السيد أحمد الهاشمي : ص ١٨٤ . صفاء بغدادلي سليمان : ص ١٢٤ . د. شعبان محمد سلام : أثر البلاغة

العربية في الشعر العبري ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ٩٩ . بدر الدين بن مالك : ص ٢٣٣ .

(١١) الزركشي : ج ٣، ص ١٨ . صفاء بغدادلي سليمان : ص ١١٩ . د. محمود السيد شيخون : ص ٥٦ .

د. محمد شعبان علوان : ص ١٤٥ . إبراهيم الإياري : مج ٣، ص ٥٧ . د. منير سلطان : ص ٢٧٩ .

١٢- التلذذ بالذكر : نحو قوله تعالى : ﴿ فلما ألقوا قال موسى ما جئتم به السحر إن الله سيطله إن الله لا يصلح عمل المفسدين ﴾ ، حيث تكرر لفظ الجلالة للتلذذ بذكره ، وأنه لا حياة للإنسان إلا بذكره والإكثار من ذكره .^(١)

١٣- زيادة الترغيب في الأمر ، أو ما يُعرف بالإغراء : والإغراء يأتي إثر الشعور بجانب النفع في الشيء للحصول عليه والاستمتاع به ، نحو قوله تعالى : ﴿ وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم ﴾ .^(٢)

١٤- التوبيخ والازدراء والتهكم : وهو أسلوب يعبر عن الشعور بالتعالي ممتزجاً بالبغض وحب الانتقام في كثير من الأحيان ، نحو قوله تعالى : ﴿ ويل يومئذ للمكذبين ﴾ ، ونحو : ﴿ من جاء بالسيئة فلا يجزي الذين عملوا السينات إلا ما كانوا يعملون ﴾ ، ففيه زيادة تبغيض للسيئة إلى قلوب السامعين .^(٣)

١٥- الندم والحسرة : ويرتبط بالرثاء وما تبثه النفس لتخفيف حدة المصاب الذي ألم بها ، كقوله تعالى : ﴿ ويوم يعرض الظالم علي يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً * ياويلتي ليتني لم أتخذ فلاناً خليلاً ﴾ ، فتكرار (ليت) للتعبير عن مزيد الندم والحسرة .^(٤)

١٦- قصد الاستيعاب : كقوله تعالى : ﴿ إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً... سيجعل لهم الرحمن وداً ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ فارجع البصر... ثم ارجع البصر ﴾ ، ونحو قولهم : قرأت الكتاب باباً باباً .^(٥)

١٧- الإرشاد إلى الطريقة المثلى : كقوله تعالى : ﴿ أولي لك فأولي * ثم أولي لك فأولي ﴾ ، وهذا علي القول بأن معنى (أولي) في الآيتين أحق وأوجب ، باعتبار أفعال التفضيل من (ولى) .^(٦)

(١) د. درويش الجندي : ص ١٧٨، ١٧٩ . السيد أحمد الهاشمي : ص ١٨٤ . صفاء بغدادي سليمان : ص ١٢٦، ١٢٥ . د. عز الدين علي السيد : ص ١٥٦ وما بعدها . بدر الدين مالك : ص ٢٣٣ .

(٢) السيد أحمد الهاشمي : ص ١٨٣، ١٨٤ . درويش الجندي : ص ١٧٨ . د. عز الدين علي السيد : ص ١٢٢، ١٢١ . د. محمود السيد شيخون : ص ٥٤ ، ٥٥ .

(٣) د. علي الجندي : ص ١٨٥ . د. محمود السيد شيخون : ص ٥٥ . بدر الدين بن مالك : ص ٢٣٣ . صفاء بغدادي : ص ١٢٨ . د. عز الدين علي السيد : ص ١٣١ . د. فضل حسن عباس : ص ٣٧٩، ٣٧٨ .

(٤) د. كمال محمد المهدي : ص ٢٢٨ . د. منير سلطان : ص ٢٧٩ . د. عبد العزيز عتيق : ص ١٥٩ . د. فضل حسن عباس : ص ٣٧٩ . د. عز الدين علي السيد : ص ١٢٩، ١٣٠ .

(٥) صفاء بغدادي سليمان : ص ١٢٧ . د. درويش الجندي : ص ١٧٨ . السيد أحمد الهاشمي : ص ١٨٣ . د. عبد العزيز عتيق : ص ١٦٠ . د. محمود السيد شيخون : ص ٦٠ .

(٦) د. كمال محمد المهدي : ص ٢٢٦ . صفاء بغدادي سليمان : ص ١١١ . السيد أحمد الهاشمي : ص ١٨٤ .

١٨- زيادة الاستبعاد : نحو قوله تعالى : ﴿ هيهات هيهات لما توعدون ﴾^(١) . إلى غير ذلك من الأغراض والمعاني التي اختص بها التكرار في سياقات القرآن الكريم .

وأما عن تكرار القصص والأمثال فله العديد من الدلائل والمعاني منها :

إظهار الإعجاز اللغوي والبلاغي للقرآن من خلال إبراز الكلام الواحد في أساليب وفنون مختلفة .

١- تسلية قلب النبي صلى الله عليه وسلم .

٢- الزيادة في موضوع ما عن سابقه .

٣- عدم إمكانية نقل القصص كما هو الحال في نقل الأحكام .

٤- محاجة العرب وإظهار قصورهم عن الإتيان بمثل آية واحدة من القرآن ، فما بالنا بقصة كاملة^(٢) . إلى غير ذلك من دلالات تكرار القصص والأمثال .

وبعد أن علمنا أن للتكرار هذه الفوائد في العربية ، وجب علينا بحث الظاهرة في اللغة العبرية حتى يمكننا المقارنة بين اللغتين . لمعرفة إمكانية نقلها أثناء ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية ، وإدراك مدى توفيق المترجم في الحفاظ على هذه المعاني أو إضاعتها أثناء عملية النقل .

(١) د. محمود السيد شيخون: ص ٦٤ . د. علي الجندي : ص ١٨٨ . ابن أبي الإصبع المصري : ص ٣٧٦ .

(٢) الزركشي : ج ٣ ، ص ٢٥ ، ٢٦ وما بعدها . السيوطي : الإتقان ج ٣ ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٦ . صفاء بغدادي : ص

١٢٩ وما بعدها . د. عز الدين علي السيد : ص ٩٩ .

المبحث الثاني

التكرار لغة واصطلاحاً في العبرية:

تستخدم اللغة العبرية الحديثة للدلالة على التكرار مصطلح **חזרה** ، وهو لفظ مشنوي يعني (عودة - رجوع - آية) ، ثم تطور معناه في العصر الحديث ليعني (تكرار - مراجعة - استظهار) . واللفظ صيغة اسم مشتق من الفعل المشنوي **חזר** ، والذي يدل على الرجوع والعودة ثم تطور هذا المعنى ليدل على (كرر - ثنى - عاود) .^(١) ونلاحظ هنا الارتباط الشديد بين الدلالة الأساسية للفعل وبين التطور الذي حل بهذه الدلالة، ذلك أن التكرار هو العودة للشيء مرة وثانية وثالثة . ويقابل هذا المصطلح في الإنجليزية مصطلح Repetition .^(٢) وقد أشار "ابن شوشان" إلى أن مصطلح **חזרה** يدل في الشعر خاصة على استخدام كلمة أو تعبير ما مرتين ، أو أكثر لتأكيد الفكرة ، أو للوزن ، أو لتأكيد الأثر .^(٣)

وقد مر هذا المصطلح بعدة أطوار قبل أن يستقر استخدامه في الدراسات اللغوية والبلاغية ، وهذا ما دفع الباحثين إلى تحديد دلالاته الاصطلاحية بأنه يعني : الإتيان بعناصر متماثلة في مواضع مختلفة من العمل الفني ؛ أي أن يكرر المرسل كلمة واحدة ، أو جذراً لغوياً ما ، أو عدة كلمات - يكررها أكثر من مرة داخل النص . ويختص في الشعر بتكرار الكلمات والإيقاع والقافية ، وهو ظاهرة موجودة في كافة اللغات والهدف منها هدف بلاغي إبلاغي .^(٤)

ونلاحظ هنا شدة التقارب بين ما ذكره "ابن شوشان" من معنى لهذا المصطلح ، وبين دلالاته الاصطلاحية . وربما كان هذا من دواعي استقرار هذا المصطلح في الدراسات اللغوية والبلاغية الحديثة ؛ للإشارة لظاهرة بلاغية أسلوبية شائعة في العبرية ، وخاصة في الأدب المقرائي .

وقد سبق هذا المصطلح في استخدام المفسرين والباحثين مصطلحان آخران عند الإشارة لظاهرة التكرار، أما أولهما فهو مصطلح **חזרה חזרה** ، وهو لفظ يرجع للعصر الوسيط ويعني (تكرار - إعادة الكرة - عودة) . وهو صيغة اسم مشتق من الفعل **חזרה** وزن **פעל** ، والذي يعني (تكرر - تردد - ثنى - أعيد) .^(٥) ويقابله في الإنجليزية مصطلح Repetition كذلك .^(٦) أما المصطلح

(١) أ. ابن شوشان : ע' חזר ، חזרה . ד. שגיב : ע' חזר ، חזרה .

(٢) ראובן אלקלעי : מילון עברי אנגלי שלם ، הוצאת מסדה ، ירושלים ، ע' חזר ، חזרה .

(٣) א. ابن شوشان : שם .

(٤) עזריאל אוכמני : עמ' 172,171 . דוד ילין : תורת השירה הספרדית ، הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס . האוניברסיטה העברית ، ירושלים ، חשל"ח ، עמ' 190 : שמעון בר-אפרת : העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא ، עמ' 22 . ד. سعيد عبد السلام : دراسة معجمية لمصطلحات الأدب ، ص ٢٦٢، ٢٦٣ .

(٥) א. ابن شوشان : ע' שנה ، נשנה ، הישנות . דוד שגיב : ע' שנה ، נשנה ، הישנות .

(٦) ראובן אלקלעי : ע' שנה ، נשנה ، הישנות .

الآخر فهو مصطلح כפל , وهو لفظ مقرائي تطورت دلالاته في عصر المشنا من الطي والسثي إلى معنى (الضعف والجمع منه أضعاف) , بينما في العصر الوسيط استخدم منه التعبير כפל לפני במילות שונות ; والذي يعني تكرار الفكرة (أو المضمون) بكلمات مختلفة . وهذه الصيغة כפל مشتقة من الفعل المقرائي כפל , الذي يدل تطوره الدلالي على نفس دلالة الاسم כפל . وأما في العصر الحديث فاستخدم الاسم المشتق من وزن הפעיל من نفس الجذر , وهو הכפלה والذي يعني (مضاعفة - زيادة - زيادة بمقدار ما قبله) .^(١) وهذا المصطلح الأخير يقابل في الإنجليزية مصطلح Duplication.^(٢)

ومن الجدير بالذكر أن القدامى عند حديثهم عن التكرار أكثروا من استخدام الجذر שנה أو כפל , دون الجذر חזר . ولعل مرد ذلك أن الفعل שנה - בשנה يدل على التكرار والترديد في المقرأ , ومن ثم شاع استخدامه أكثر من غيره من الأفعال التي تطورت دلالاتها في المشنا عما كانت عليه في المقرأ . من ذلك ما نجده لدى الحكماء حيث استخدم كل من رابي "يشמעيل" ورابي "عقيبا" الفعل שנה - בשנה عند الحديث عن التكرار .^(٣) وكذلك الحال عند "ابن جناح" أثناء إشارته لأسباب التكرار وفوائده البلاغية .^(٤)

أما لدى المفسرين فنجد تنوعاً وتداخلاً في الاستخدام , من ذلك مثلاً نجد أن "راشي" قد استخدم عند إشارته لتكرار القصة , أو الحدث الفعل שנה - בשנה ; كما في إشارته في تفسيره لـ (خر ٣٠/٦) , (خر ١٢/٦) . وفي نفس الوقت يستخدم الجذر כפל للإشارة لنفس الجزئية , كما في تفسيره لـ (تك ٨/٤٦ - ٢٧) , (خر ١/١) . بينما استخدم الجذر חזר للإشارة لتكرار الموضوع كما في تفسيره لـ (أخبار ثان ٢/١٧) , (تك ١٠/٢٨) .^(٥)

أما "ابن مائير" و"أبراهام بن عزرا" فقد استخدموا الجذر כפל للإشارة إلى كل ما يتعلق بهذه الظاهرة .^(٦)

بينما حاول "دافيد قمحي" التمييز بين أنواع التكرار من خلال استخدامه للمصطلح الملائم لكل حالة , فنجد أنه عند الإشارة لتكرار الكلمات يستخدم الفعل שנה - בשנה , كما في تفسيره لـ (إشع ٥/٤٢) , (إشع ١/٢١) , (تك ١٠/٤١) , (نحميا ١٦/٤) . في حين يستخدم لتكرار الكلمات بفواصل , أو بدون فاصل الجذر כפל , كما في تفسيره لـ (ث ٢٧/٢) , (مل ٢١/٦) .^(٧) لكن مازال تداخل المصطلح واضحاً لديه عندما يشير لتكرار الكلمات بفواصل بالفعل שנה مرة , وبالفعل כפל مرة أخرى .

(١) أ. ابن شوشن : ע' כפל , הכפלה . דוד שגיב : ע' כפל , הכפלה .

(٢) ראובן אלקלעי : ע' הכפלה .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך א' , עמ' 74,73 .

(٤) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון , עמ' רצג , רצז .

(٥) עזרא ציון-מלמד : עמ' 436 ועוד . יצחק אבנירי : היכל רש"י , כרך 3 , עמ' צו , צז .

(٦) עזרא ציון-מלמד : עמ' 465 ועוד . וגם : כרך ב' עמ' 587 ועוד .

(٧) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 832, 833 .

أما "موشيه بن نحمان" فحاول هو الآخر التمييز بين أنواع التكرار باستخدام الجذر **כפל** للإشارة لتكرار الكلمات ، وباستخدام الجذر **קצר** للإشارة لتكرار الموضوع ، كما في تفسيره (خر ٢٣/٢٤) ، (لا ٩/١٨٨).^(١)

بينما نجد قصر الاستخدام على مصطلح واحد - دون التمييز بين أنواع التكرار المختلفة - عند "جوردون" في تفسيره لسفر المزامير ، حيث يستخدم مصطلح **כפל**.^(٢)

ونظراً لوجود هذا التداخل في استخدام المصطلح ، نجد أن أول من حاول صياغة تعريف لمصطلح **היחזרות** هو "موسي ابن عزرا" في كتابه "المحاضرة والمذاكرة" . وذلك للخروج من فوضى هذا الاستخدام - إن جاز لنا هذا التعبير - فقد أشار "ابن عزرا" إلى أن **היחזרות** يعني التردد ؛ وهو أن يعلق الشاعر كلمة في المصراع ، ثم يكررها في القفل كما هي مما يضيف جمالا على البيت ، وذلك كما في (خر ٦/١٥) ، (مزامير ١/٢٩).^(٣) ونفس هذا التعريف للمصطلح - وأنه يقابل مصطلح التردد في العربية - هو ما استقر عليه الاستخدام في العبرية الحديثة ،^(٤) باعتباره أحد أنواع التكرار.

وأما مصطلح **הכפלה** فيعني (مضاعفة كلمة أو أكثر لغرض بلاغي) ، وذلك كما في (إشع ١/٤٠) ، وهو أحد وسائل الانحراف الأسلوبي عن التابع اللغوي . وهو يدل على تكرار الكلمات سواء متتابعة أو بفاصل بينها ، كما في (تك ٣٠/٢٥) ، (تك ١١/٢٢) ، (مل ٣٧/١٨).^(٥) ومن ثم فهذا المصطلح متعلق بأمريين الأول تكرار الكلمات بشكل متتابع أو غير متتابع ، والآخر : تكرار القصة أو الحدث . ولكن حديثاً تم الاقتصار على دلالة على الفكرة الأولى فقط فيما يتعلق بالكلمات ، وهو ما يؤكدته مقابله الإنجليزي Duplication.^(٦) وأما تكرار الفكرة أو الموضوع فيستخدم للإشارة إليه مصطلح **קצר** . وإن كان "كاسوتو" يرى أن مصطلح **כפל** يشير لتكرار القصة بصورة شبه كاملة مع وجود فروق بين الحالتين ، كما في تكرار قصة الخلق في (تك ١ ، ٢) . وأما مصطلح **קצר** فيعني تكرار عناصر أو أفكار معينة في حالات متشابهة ، مثل تكرار موتيف الزوج الذي يخشى القتل بسبب زوجته ، وأخذ الزوجة داخل حريم

(١) عزرا ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 941 ועוד .

(٢) ש.ל. גרדון : כתובים עם באור חדש ، תהלים ספר ראשון (א- מא) ، הוצאת ש.ל. גרדון ، תל אביב ، תש"ה ، עמ' xix, xx.

(٣) موسي ابن عزرا : المحاضرة والمذاكرة ، نقله إلى العربية أ.د. عبد الرازق قنديل ، مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القاهرة ، ٢٠٠١ ، ص ١٨٧ . דוד ילין : עמ' 188 .

(٤) د. سعيد عبد السلام العكش : المرجع السابق ، ص ٢٤١ .

(٥) عزريאל أوكمني : עמ' 155 . פרנק פולק : הסיפור במקרא (בחינות בעיצוב ובאמנות) ،

מוסד ביאליק ، ירושלים ، 1994 ، עמ' 31 . שמעון בר- אפרת : עמ' 22 . דוד ילין :

עמ' 190 ، 193 . د. سعيد عبد السلام العكش : المرجع السابق ، ص ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(6) Rev. Walter and W. Skeat : Etymological Dictionary of The English Language, Oxford at The Clarendon press ;1946, p.186.

ملك كبير كما في قصة سارة ورفقا في (تك ١٢/١٠-٢٠)، (تك ٢٦/٧-١١). ^(١) وأما مصطلح כפל فيستخدم في العصر الحديث في سياق التعبير כפל לשון، أو כפל מלים والذي يعنى (تكرار كلام - إعادة كلام للتأكيد - حشو الكلام). ^(٢) فهو يعد مشتركا لفظيا بين دلالة التكرار ودلالة الحشو؛ أي الزيادة بدون فائدة بلاغية، وإن استخدمه بعض الباحثين أمثال "أفسيري" للدلالة على الحشو أي الزيادة بدون فائدة فقط. ^(٣)

وبالتالي فمما سبق يتضح لنا أن جميع أنواع التكرار تدرج - في العبرية الحديثة - تحت مصطلح חזרה، وهو المصطلح العام والشامل، ثم يتم تحديد نوعية هذا التكرار هل هو חישנות؛ أي ترديد، أم הכפלה؛ أي مزاجعة ومضاعفة، أم כפל לשון؛ أي حشو وزيادة، أم غير هذا من الأنواع حسبما سنذكر فيما بعد. ومن ثم صارت الدلالة الدقيقة لكل مصطلح من هذه المصطلحات يتحدد في إطار دلالة غيره من المصطلحات.

وكما حدث في العربية من خلط بين دلالة مصطلح التكرار ودلالة غيره من المصطلحات حدث نفس الشيء في العبرية، حيث تم الخلط بين مفهوم التكرار وبين مفهوم الجنس תכנון؛ وهو تكرار نفس الكلمة مع اختلاف المعنى (الجناس التام). فنجد "בר إفرات" يشير إلى أن الكلمة الرئيسية - وهي من أنواع التكرار - يمكن أن تتكرر مع تغيير معناها، كما في قصة أيوب حيث ورد الفعل ברכ ست مرات، ولكن بداليتين مختلفتين الأولى تشير للبركة، والثانية تشير لللعنة. فقد ورد في (أيوب ٥/١) ברכו אלהים بمعنى (سب - لعن)، بينما ورد في (أيوب ١٠/١-١١) ידי ברכת ומקנהו للدلالة على (البركة والزيادة). وأشار المؤلف إلى أن تكرار الفعل بداليتين متناقضتين يظهر مدى المخالفة والتناقض بين موقف أيوب من جهة، وبين موقف الشيطان من جهة أخرى. ^(٤) ونفس الشيء نجده عند "بن تسيون مليميد" إذ يشير إلى أن جملة (לבו יצוק כמו אבן ויצוק - قلبه صلب كالحجر وقاس كالرحى)، والواردة في (أيوب ١٦/٤١)، استخدم فيها الفعل ויצוק بمعنى יצוק والذي يعنى (مماثل - معروض)، ثم استخدم بمعنى آخر وهو ציצוב والذي يعنى (صامد - منتصب)، ونفس الشيء نجده في (قضا ٤/١٠). وقد أشار إلى أن هذا الأسلوب شائع كذلك عند شعراء الأندلس من اليهود. ^(٥)

(١) م. د. קאסוטو: תורת התעודות וסידורם של כפרי התורה، הוצאת ספרים של י"ל מאגנס، האוניברסיטה העברית، ירושלים، תשכ"ה، מהדורה רביעית، עמ' 60، 61.

(٢) א. אבן שושן: ע' כפל לשון. ד. שגיב: ע' כפל לשון. ד. سعيد عبد السلام: المرجع السابق، ص ٣١٦.

(٣) יצחק אבנירי: היכל רש"י، כרך 4، עמ' שנ، ועוד.

(٤) שמעון בר-אפרת: עמ' 24، 25.

(٥) עזרא ציון-מלמד: כרך ב' עמ' 579.

إن هذا الخلط في المفاهيم بين المصطلحين هو ما دعا "إفرايم حزان" لكتابة مقالة بعنوان: **מחזרה ועד צמוד** ؛ ليرصد من خلالها تداخل مصطلح التكرار ومصطلح الجنس عند عدد من المؤلفين أمثال "موسى ابن عزرا" و"دافيد يلين" وغيرهما ^(١).

ولا شك أن ما ذكره كل من "بر إفرا" و"بن تسيون" ليس صحيحاً ، ذلك أن الشرط الأساسي للتكرار هو وحدة المعنى في جميع حالات التكرار سواء اتحد المبنى أم اختلف . وبالتالي فهذا الشرط غير متحقق فيما ضرباه من أمثلة ، حيث يختلف المعنى في كل مرة تظهر فيها الكلمة المكررة ، بما يعني تأكيد ما ذهب إليه "إفرايم حزان" من سوء الفهم والخلط بين المصطلحات .

ومن ناحية أخرى خلط بعض الباحثين بين مصطلح التكرار ومصطلح التوكيد في العبرية - كما حدث تماماً في العربية - فنجد "ثناء سعد" عند حديثها عن توكيد الجملة الاسمية تشير لما ورد في (مزامير ٨/٥٧) **נכון לבי אלהים נכון לבי** ثابت قلبي يا رب ثابت قلبي) وتقول : " ففي الشاهد تكررت جملة **נכון לבי** للتوكيد " . وكذلك في (نشيد ١/٤) **הנך יפה רעיתי הנך יפה** ها أنت جميلة يا حبيبتي ها أنت جميلة) ^(٢) وفي حالة الجملة الفعلية تشير الباحثة للنموذج الوارد في (نشيد ١/٧) **שובי שוב השולמית שובי שובי ונחזה בך** ارجعي ارجعي يا شولميت ارجعي ارجعي فننظر إليك) ، بقولها : " ففي الشاهد تكررت جملة **שובי** للدلالة على توكيد الجملة " ^(٣).

وهي هنا قد خلطت بين مفهوم توكيد الجملة وبين التكرار للتوكيد ، فالأول يقع ضمن التوكيد بأدواته المختلفة ، بينما الثاني يقع ضمن التكرار ودلالته في النص . فشتان بين الطرفين خاصة وأن حالي التكرار هنا سواء في الجملة الاسمية ، أو الجملة الفعلية تم الفصل بينهما بألفاظ مثل **(אלהים، רעיתי، השולמית)** ، وبالتالي لا يتوفر هنا شرط التوكيد وهو تتابع المؤكد بدون فاصل، أما إذا وقع فاصل بين حالات التكرار فهذا يقع ضمن التكرار وليس ضمن التوكيد.

(١) إفرايم حزان : **מחזרה ועד צמוד** גיווני המשמעות במלים חזרות בשירה העברית בימי-

הביניים ، מחקרי- ירושלים בספרות עברית . העורך : עזרא פליישר ، מס' א' ، תשמ"א ، עמ' 182-195 .

(٢) ثناء سعد محمد : التوكيد في العربية والعبرية والسريانية - دراسة مقارنة ، رسالة كتوراة غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص ٣٣ .

(٣) المرجع السابق ، نفسه .

أسباب التكرار في العبرية :

يُعد التكرار سمة من سمات الثقافات الشفاهية ، ومن ثم فالتكرار في اللغات السامية سمة بارزة ؛ وذلك للإشارة لأهمية المكرر، ومدى دوره السياقي في لفت وجذب انتباه القارئ أو السامع إليه . ف نجد أمثلة لهذا التكرار في النصوص الأكادية والأورجارية ؛ كما في ملحمة "جلجاميش" ، وفي حلم "دموزي" ،^(١) كما نجده في الآرامية حسبما تنعكس من خلال بعض نصوص التلمود كما في שמעלא מינה.... שמעלא מינה (פסחים 3 وما بعدها) .^(٢) ولعل شيوع التكرار في اللغات السامية هو ما دفع كاتب العهد القديم - بصفة خاصة - لاستخدام هذه الوسيلة الأسلوبية والبلاغية الشائعة في عصره ، وفيما قبل عصره كذلك . خاصة وأن التكرار يخلق سحراً مغناطيسياً - ينتج عن الإيقاع المتكرر - هذا السحر هو ما يضيف على القارئ هدوءاً يساعده على الفهم اليسير لما سبق قوله . وهو السحر الذي يؤكد الترابط بين الأساس الإيقاعي والأساس الموضوعي للكلمة المكررة .^(٣)

كما أن التكرار كغيره من البنى الأسلوبية يعمل على إيجاد انحراف عن النمطية والرتابة، وهو ما يخلق تجديداً في نفس القارئ ، أو السامع بما يبعده عن الملل والسآمة . كما يعمل التكرار على إظهار وإبراز الفكرة הבלטה ، ويضيف ثقلاً زائداً للمعلومة المتضمنة في الكلمة المكررة . ويبدو أن هذا السبب هو ما أدى إلى شيوع هذا النمط في القصص المقرائي ، كما في (قضا ٤٥/١٨) ، وكما في قصة عبد إبراهيم (تك ٢٤) . وكلما زاد هذا الانحراف ظهوراً لدى المتلقي ، كلما أضفى ثقلاً كبيراً وبارزاً على النص ؛ نظراً لأن طبيعة الإنسان هي إدراك ما هو شاذ ، أو غير مألوف بشكل أكبر من إدراك ما هو مغطي .^(٤)

كما يرجع التكرار للانفعال الشعوري لدى المرسل "المتكلم" ، وذلك أن المرسل إذا انفعّل حاول زيادة التأثير على المتلقي فيلجأ للتكرار كوسيلة ناجعة لتحقيق هدفه ، كما في (إشع ٩/٥١) ، (إرميا ٢٩/٢٢) .^(٥)

وأما السبب الرئيسي للتكرار فهو عدم الثقة في الذاكرة سواء لدى المرسل ، أو لدى المتلقي ؛ مما يدفع المرسل للتكرار تأكيداً لفكرته من ناحية ، وتأكداً من وصول ما ذكره - الرسالة - للمتلقي بجلاء تام من ناحية أخرى . وقد أشار لهذه الظاهرة الكثير من العلماء ، وذكر بعضهم ما يُعرف

(١) محمد تمام بن مصطفى : قصة إبراهيم في القرآن والتوراة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ٢٠٠٠ ، ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

(٢) יצחק אבניר : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שוב .

(٣) יוסף דנה : הפואטיקה של השירה העברית בספרד בימי הבניים עפ"י ר' משה אבן עזרא ומקורותיו ، דביר ، ירושלים ، עמ' 62 .

(٤) פרנק פולק : עמ' 61 ، 62 . משה גושן גוטשטיין : הלשון העברית והלשונות השמיות - קווים למבוא ، הוצאת דביר ، תל אביב ، תשכ"ה ، עמ' 15 .

(٥) שמואל שרירא : מבוא לכתבי הקודש ، הוצאת מבואות ، תשט"ו ، מהדורה שלישית ، עמ' 38 .

بالفكر المرحلي "التدرج" חשיבה הדרגתית وهو أن يلجأ المرسل لذكر جملة ما ، ثم يستدرك الأمر بتكرار المسند مثلاً - في هذه الجملة ؛ كمكمل للمفهوم العام للجملة ، وتأكيذاً لمضمونها .
 فمثلاً في (לא 12/4) (ושרף אותו על-עצים באש על שפך הדשן ישרף ويحرقها على حطب بالنار على مرمى الرماح تحترق) ، نجد أن تكرار الفعل المستقبل ישרף رغم تمام معنى الجملة بدونه ، إنما يرجع لما ذكرناه آنفاً من الشك في عدم إيصال الفكرة للسامع ، ومن الرغبة في التأكيد للأمر الوارد هنا .⁽¹⁾

هذا عن التكرار بصفة عامة ، وأما عن بعض أنواع التكرار فنجد أولاً تكرار اللازمة פזמון في القصيدة الشعرية . ومراجع هذا التكرار هو أسلوب إنشاد هذا الشعر ذلك أن الشاعر قد ينشد شعره بشكل منفرد ، أو بمصاحبة جوقة ، وأحياناً قد توجد جوقتان تتبادلان الإنشاد مع الشاعر ، وكل شطر ينشده الشاعر ترد عليه الجوقة بشطر موازي له في الشكل والمضمون . حيث يكرر الشعر الشرقي عامة الفكرة الموجودة في الشطر الأول - يكررها في الشطر الثاني بشكل أعمق ، وهو ما يطلق عليه توازي الشطرات أو القوافي הקבלת הצלעות או החרוזים.⁽²⁾ وربما كان أصل اللازمة في النثر هو الإجابة التي يرد بها المستمعون على الوقفات التي يقفها القاص في أثناء سرده للنثر الموزون ؛ وإن كان هناك من يعتقد أن اللازمة إنما استخدمت أساساً كإجابة أو كموافقة على ما ورد في القصيدة .⁽³⁾

وأما تكرار القصة الواحدة أو الحادثة الواحدة مرتين ، فهذا مرجعه تعدد المصادر التي وردت عنها هذه القصة ؛ أي تعدد مصادر التوراة مما يؤدي إلى تكرار بعض المقاطع النصية القصصية في أكثر من موضع مع اختلاف الشخصيات المتحدث عنها أحياناً ، أو إعادة الحدث بالشخصيات نفسها مع اختلاف المكان والزمان ، كما في قصة إبراهيم ، وفي قصة الطوفان .⁽⁴⁾

وثمة آراء تعارض فكرة تعدد المصادر ، وترى أن الأمر لا يتعدى مجرد خطأ ناسخ بمعنى أن هناك أشخاص عدة كانوا يقومون بتدوين بعض الفقرات التي تحظى بإعجابهم على هوامش نسخهم ، وربما يتم هذا في المتن نفسه . وأن النساخ عند نسخهم هذه النصوص لم يجدوا غضاظة في ضم هذه الفقرات أو الأجزاء المكررة للمتن نفسه ، ومن ثم أتت هذه التكرارات كما في سفر (إرميا) على سبيل المثال .⁽⁵⁾ أو أن الحدث أو القصة التي تكررت في السفر ترجع لورودها في

(1) יהושע בלאו : על חזרת הנשוא במקרא ، המקרא ותולדות ישראל - מחקרים במקרא
 בספרות ימי בית שני לזכרו של יעקב ליוור ، העורך: בנימין אופנהיימר ، אוניברסיטת תל
 אביב חשל"ב ، עמ' 234 ، 235 .

(2) מ.צ. סגל : מבוא המקרא ، הוצאת קריית ספר ، ירושלים ، 1977 ، הדפסה תשיעית ، ספר
 ראשון ، עמ' 71 ، 73 . ש.ל. גרדון : עמ' xxvi;xxvii

(3) ש.ל. גרדון : שם . מ.צ. סגל : שם .

(4) محمد تمام بن مصطفى : ص 220 ، 221 .

(5) פרנק פולק : עמ' 33 ، 34 . מ.ד.קאסוטו: תורת התעודות ، וסדורם של ספרי התורה ،
 הוצאת ספרים י"ל מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، ירושלים ، תשכ"ה ، מהדורה רביעית ،
 ע' 60 : 70 .

نسختين مختلفتين وأن النسخ ضموها معاً في نسخة جديدة واحدة،^(١) ومن ثم فهم رغم محاولة الهروب من القول بالمصادر ونظرياتها في التوراة، إلا أن مسألة تدخل النسخ في الأمر يؤكد مسألة المصادر حتى وإن رفضها البعض منهم.

ولقد سار عدد من الباحثين على هذا النسق؛ في محاولة من جانبهم لتبرير وجود التكرار للأحداث، أو لل فقرات وتلمس أسبابه في ضوء عدد من النماذج تكشف عن نمط التكرار، وتجعلنا نتوقعه في بعض الأحيان، من ذلك:

أولاً: تكرار المحادثة *החזרה ללא שיחה*: فعلى الرغم من إيجاز المحادثات وخاصة في المقرا، إلا أنها قد تتكرر في بعض القصص مرتين؛ وسبب هذا في رأيهم:

* تكرار المتحدث نفسه لمحادثة سابقة اشترك فيها.

* تكرار قصة الأحداث التي سبق أن أوردها الكاتب نفسه.

كما هو الحال في محادثة العبد مع إبراهيم، ثم تكرارها عند لقائه مع لابان وبتوئيل، في (تك ٢٤). وسبب تكرارها إظهار حرص العبد ومثابرته واجتهاده لتحقيق رغبة سيده.^(٢)

ثانياً: تكرار التعليمات التي تلقاها الرسول أثناء تنفيذه لها *הוראות לשליח ובצו*: فإذا تم تحميل رسول برسالة ما، فإنه يكرر ما سبق أن حُمل به أمام المرسل إليه، كما في (مل ١٩/١٨)، (تك ٥/٣٥)، (صمو ٥/٧).^(٣)

ثالثاً: الحدث والإخبار به *אירוע והודעה*: يتم هذا النوع من التكرار بمراعاة (التغيرات الصرفية والنحوية)، ويكون التكرار على لسان الشخصية الفاعلة لهذا الحدث عندما تروييه كحدث ماضٍ، وفي هذه الحالة تكون نظرتها للخلف تتطابق مع ما سبق أن ذكره الكاتب نفسه، كما في (صمو ٢١/٣-٢٣)، (صمو ١٥/١٧).^(٤)

رابعاً: الأمر وتنفيذه *צו ובצו*: وذلك عندما يورد النص أمراً ما، فإن تنفيذ هذا الأمر يستدعي ذكر الأمر نفسه، مع مراعاة المواءمة الصرفية والنحوية عند التكرار، كما في قصة أمنون وتامار (صمو ٩/١٣)، (صمو ٢٤/١٤). فالتطابق التام بين الأمر وبين تكراره يدل على تحقق الأمر بخذافيه كما في (مل ١/٧).^(٥)

(١) م.צ. סגל: ספר שני، עמ' 387، 388.

(٢) מנשה דובשני: מבוא כללי למקרא، הוצאת ספרים יבנה בע"מ، תל אביב، 1983، הדפסה 8، מהדורה שנייה، עמ' 166.

(٣) פרנק פולק: עמ' 72.

(٤) פרנק פולק: עמ' 60، 61، 73، 75.

(٥) שם: עמ' 60، 68، 71.

خامساً : التكرار بين أجزاء القصة الواحدة للربط - **חזרה לקשר** : وقد يكون التكرار للربط بين القصص إذا تم الفصل في القصة الواحدة بفواصل غريب ، كما في قصة يوسف (تك ٣٧) ، حيث توقفت القصة لتسرد قصة يهوذا في (تك ٣٨) ، ثم استؤنف استكمال القصة الأولى في (تك ٣٩) . ومن ثم فإن الفقرة الأولى تكررت للربط ، ونفس الشيء نجده في (خر ١٤/٦ - ٢٥) ، (خر ١/٧ - ٧) ، والهدف من هذا التكرار هو مساعدة القارئ على الاستمرار في متابعة القصة الأصلية . وإن كان " فرانك بولاك " يرى أن هذا التكرار الرابط بين القصص قد تم دمجها في مرحلة متأخرة بيد كاتب منقح ^(١) .

ومن ثم يتأكد لنا أن ثمة اشتراكاً كبيراً في أسباب التكرار بين العبرية والعربية حسبما اتضح لنا فيما سبق ذكره .

أنواع التكرار في العبرية :

اختلف الباحثون في تقسيمهم للتكرار ونظروهم لأنواعه ، كل حسب وجهة نظره ومنهجيه - كما هو الحال في العربية - فنجد أن منهم من يرى التكرار في ضوء فائدته في الجملة أو في النص عموماً . حيث يجمع غالبية الباحثين على أنه لا بد للتكرار من فائدة ما حتى وإن غابت عن ذهن القارئ للوهلة الأولى ، وذلك اعتماداً على ما ذكره الحكماء من أن النص السوراني المدون لا يتضمن أي كلمة زائدة . وأن لكل كلمة مكررة معنى وغرضاً يكمنان من وراء التكرار حسبما حددته مدرسة رايب " يشمعيل " فيجب تلمس هذا المعنى ^(٢) .

بيد أن البعض يرى عدم المبالغة في اقتفاء أثر هذه المعاني خشية الشطط في هذا الأمر ، والخروج بتأويلات قد تضر بالنص ذاته من حيث كان المراد الإفادة . فمثلاً في (حزقيا ٣/٤) (**וכמראה המראה אשר ראיתי וכמראה אשר ראיתי ... ומראות כמראה אשר ראיתי**) والمنظر كالمنظر الذي رأيته... والمناظر كالمنظر الذي رأيته) فتكرار ألفاظ **כמראה - המראה** ، جعل الحكماء يتأولون هذه الفقرة بقولهم بوجود تسع رؤى ؛ أي أنهم أغرقوا وبالفوا في الأمر خلافاً للقصص ^(٣) .

ويتأتى هذا التحذير في ضوء أن اللغة العبرية ، وخاصة المقرائية تهم بالتكرار وتعتبره من سمات النقاء اللغوي . ومن ثم فلن نجد في المقرأ أصحاباً واحداً سواء من أسفار النبوة ، أو الأسفار الشعرية ، أو الأمثال لا يتضمن التكرار كسمة مميزة له أيا كان نوعه المستخدم فيه ^(٤) . إلا أن هذا

(١) שם : עמ' 77، 78 .

(٢) עזרא ציון- מלמד : כרך א' ، עמ' 73، 74 . (ومن هذه المعاني أن رايب " يشمعيل " يرى أن تكرار الوصايا إنما جاء للتفصيل بعد الإجمال ، بينما يرى رايب " عقيبا " أن التكرار إنما جاء لتعدد التعالق واختلاف الموضع المكرر فيه في كل مرة) .

(٣) יצחק אבניר : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שוב ، שג .

(٤) יצחק אבניר : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שמש .

الغلو في استخدام التكرار ليس مطلقاً إذ أنه مشروط بالمعنى من ناحية وبعدم الإحساس به من ناحية أخرى ، فيجب أن يكون طبعياً وجذاباً .^(١)

وهذا ما دفع "يتسحاق أفيري" لتأكيد الرأي السابق ، مع اعتراضه على من يرى في التكرار رتابة ومللاً ، واصفاً هؤلاء بأنهم متأثرون باللغات الأجنبية وبعيدين عن روح العبرية ؛ إذ إن العبري القديم كان من عادته تكرار الموضوع بكلمات مختلفة .^(٢)

وهذا الشرط للتكرار هو ما دفع المحدثين للقول بأن التكرار بالمعنى هو من جماليات البلاغة اللغوية ، لكنه يجب ألا يتم بنفس الكلمات ، بل بكلمات مختلفة بما يزيد الأمر جمالاً ووقعاً في الأذن ، كما في (تك ٤٠/٤٩) ، (قضا ٧/١٦ ، ١١ ، ١٧) ، (تك ٦/٢٢ ، ٨) .^(٣) فكلما تغيرت الصيغة أو الكلمة كلما كان هذا مما يعطي قيمة للعمل ، خاصة وأن التكرار تزداد فائدته وجمالياته حينما يكون الانحراف الأسلوبى عن النسق الأساسي هو القاعدة .^(٤)

أما إذا كان التكرار بدون فائدة فلا داعي له في النص حتى لا يؤدي لمحاولات التأويل المفرقة في الابتعاد عن النص ؛ دفعا للقول بوجود زيادة بدون طائل في المقرأ . فمن هذه الإضافات أو التكرارات الزائدة ما ورد في (تك ٨/٤٣) حيث تكررت كلمة **בס** بدون فائدة . و في (إشع ٨/٥٢) (**קול צפיד בשאו קול** صوت مراقبك يرفعون صوته) ، فلفظ **קול** الأول ليس له معنى . و في (عد ٣/١٦) (**כי כל העדה כלם קדושים** إن الجماعة بأسرها مقدسة) ، فتكرار الأداة **כל** بدون فائدة . وكذلك في (إشع ١٤/١٨) ، (عد ٣٨/٣٢) .^(٥)

أي أنهم قسموا التكرار إلى مفيد وغير مفيد ، حسبما فعل علماء العربية وإن لم يتوسعوا ويسهبوا في هذا مثلما فعل العرب .

وهناك من ينظر للتكرار في ضوء أنواع الكلام في الجملة مثل :

١- تكرار المصدر المطلق **המקור המוחלט** : وهذا الشكل يكثر في اللغة الأدبية ، لكنه يندر في لغة الحديث ، مثل : **שמרצת שמעו** .

٢- تكرار الاسم متتابعاً وبصيغ مختلفة **שני שמות** : مثل : **קולי קולות - מלך המלכים - חדרי חדרים** .^(٦) وقد يفضل الكاتب تكرار الاسم على استخدام صيغة

(١) **יצחק אבירי** : **היכל רש"י** ، כרך 4 ، עמ' שוב .

(٢) **יצחק אבירי** : **היכל רש"י** ، כרך 4 ، עמ' שמט . וגם : **יד הלשון** ، עמ' 94 .

(٣) **יהודא לב בן זאב** : עמ' 225 .

(٤) **פרנק פולק** : עמ' 63 . **שמעון בר - אפרח** : עמ' 25 .

(٥) **רבי יונה ابن גנאח** : עמ' רצט . **רבי משה ابن עזרא** : עמ' קנב .

(٦) **יצחק אבירי** : **היכל רש"י** ، כרך 4 ، עמ' שנ . **יצחק צדקה** : **תחביר העברית בימינו** ، עמ' 323 .

العدد كما في (أستير 14/3) (מדינה ומדינה כל البلدان) . ويستخدم هذا مع لفظ כל غالباً كما في (أستير 17/8) (כל עיר ועיר כל بلد ומدينة).⁽¹⁾

3- تكرار المترادفات **מלים נרדפות** : سواء أكانت أسماء ، كما في (أستير 7/5) (שאלתי ובקשתי إن سؤلي وطلبتي)، (أستير 8/3) (מפזר ומפריד משת ומתפרק) أم كانت أفعالا ، كما في (أستير 9/5) (ולא קם ולא זע ولم יقم ولم יתחرك له).⁽²⁾

4- تكرار نفس الاسم **סתם חזרה** : مثل : ודאי , ודאי **ניענה לבקשתכם**.⁽³⁾

5- تكرار الضمير الشخصي المتصل **כנוי הגוף הפרוד** : مثل : לדידו הם - הם המונעים את התיקון הגדול , החיוני כל כך בחברה הישראלית.⁽⁴⁾

6- تكرار الضمير الشخصي المتصل **כנוי הגוף הדבוק (החבור)** : نحو : כרמי שלי , פגריכם אתם.⁽⁵⁾

7- تكرار ضمائر المفعولية **כנויי מושא (פעול)** : مثل : אותם מלך אשור החריבם והגלם , وكان يمكنه الاكتفاء بقوله אותם الحريب , وكذلك (مل' 18/34).⁽⁶⁾

8- تكرار أدوات الربط والنسب **מילות חבור ויחס** : نحو : את , אל , אין , יש , גם , בכל"ם وغيرها : مثل : אין אומר ואין דברים , ومثل : את השמים , את הארץ , את הים ואת כל אשר בהם.⁽⁷⁾

وهناك من نظر للتكرار في ضوء المبنى أم المعنى ، وعدد مرات التكرار ، وهل التكرار بالكلمة ، أم بما يتعدها من جملة أو فقرة . ذلك أن السمة البارزة للتكرار في المقرأة بصفة خاصة ، هي تكرار الكلمة نفسها بهدف المتابعة النصية مع القارئ ، ويتمثل هذا في الشعر خاصة وفي أسفار الأنبياء.⁽⁸⁾ وينبغي التمييز بين نوعين من التكرار هما :

أولاً : التكرار المتتابع أو المتصل **חזרה רצופה** :

حيث يكرر المرسل الكلمة مرتين أو أكثر بشكل متوالٍ ودون فاصل ، كما في (قضا 12/5) (עורי עורי דבורה استيقظي استيقظي يا دبورة) ، وفي (مزامير 2/22) (אלי אלי למה עזבתני إلهي لماذا تركتني) ، وكذا (ث 32/39) ، (نشيد 1/7) .

(1) מ.צ. סגל : כרך שלישי , עמ' 726 .

(2) יצחק צדקה : 323 . מ.צ. סגל : כרך שלישי , עמ' 726 , 804 .

(3) יצחק צדקה : שם .

(4) עידית דורון : לסוגיית כינוי הגוף הכפול , בלשונות עברית מס' 36 , טבת תשנ"ג , העורך : מאיה פרוכטמן , הוצאת אוניברסיטת בר-אילן , עמ' 65 , 66 .

(5) יצחק אבנירי : היכל רש"י , כרך 4 , עמ' שנ .

(6) יצחק אבנירי : היכל רש"י , כרך 4 , עמ' רה .

(7) יצחק אבנירי : היכל רש"י , כרך 4 , עמ' שנ .

(8) محمد تمام بن مصطفى أيوبي : ص 220 . שאול ברקלי : חלק 3 , עמ' 68 .

وقد يكون التكرار المتتابع ثلاث مرات ، كما في (إشع ٣/٦) קדוש קדוש קדוש ה' צבאות، وفي (إرميا ٢٩/٢٢) (ארץ ארץ ארץ שמעי דבר ה' يا أرض يا أرض يا أرض اسمي كلمة الرب).^(١) وقد تتكرر بعض التعبيرات - أكثر من كلمة - بصورة ثلاثية ، كما في (إرميا ٤/٧) (היכל ה' היכל ה' היכל ה' היכל ה' היכל الرب היכל الرب היכל الرب).^(٢)

ثانياً: التكرار بدون تتابع חזרה לא רצופה :

حيث يفصل بين الكلمات المكررة في هذه الحالة فاصل مكون من كلمة أو أكثر ، وهذه الظاهرة تسمى في العبرية מסגרת ، وذلك كما في (مل' ٣٧/١٨) (לנבי ה' לנבי استجني استجني يا رب) فالكلمة المكررة هنا في صلاة إلياهو بمثابة إطار يحيط باسم الرب ، والذي يعتبر العنصر الرئيسي في الجملة . فالتكرار هنا يمثل قفل ومصراع مما يضيف مزيد توكيد لكلا الجزئين؛ للجزء المكرر، وللجزء غير المكرر لفظ (الرب) هنا . وكذلك (تك ٢/٢٣) ، (مزامير ٨/٧٦)،^(٣) وكذلك الحال في (إشع ٣/٥١) (כי נחם ה' ציון נחם כל חרבותיה) فإن الرب قد عزى صهيون عزى كل خربها) ، حيث تم الفصل هنا بين الجزء المكرر بكلمتين.

وقد تتكرر الكلمة نفسها دون فاصل ، ثم يعاد تكرارها بفواصل ، كما في (ناحوم ٢/١) (אל קנא ונקם ה' - נוקם ה' ובעל חמה - נוקם ה' לצדיק الرب إله غيور ومنتقم . الرب منتقم وذو سخط . الرب منتقم من مبغضيه) .

وقد يتزايد عدد مرات التكرار للكلمة الواحدة ، كما هو الحال في بعض المزامير حيث تكرر لفظ הללויה سبع مرات (مزامير ١٤٨/١-٥)، ثم يتكرر نفس اللفظ عشر مرات ، كما في (مزمور ١٥٠).^(٤)

وقد تتباعد المسافة بين الكلمات المكررة حتى تشمل النص كله فنجد :

ما يعرف بتكرار الكلمة الرئيسية מילה מנחה: ويقصد بهذا المصطلح الكلمة الرئيسية أو الدالة في نص ما ، وهي كلمة أو جذر لغوي يتكرر في إطار نص، أو في إطار مجموعة من النصوص تكراراً ذا دلالة كبرى ؛ حيث تخلق الكلمة علاقة بين المراحل المختلفة للقصة . ولا يشترط في تكرارها استخدام نفس الصيغة ، بل يمكن أن يتكرر الجذر مع اختلاف الصيغة مما يؤدي لزيادة مبدأ الفعالية الديناميكية للتكرار في النص.^(٥)

(١) שאול ברקלי : חלק 3 ، עמ' 68 ، 69 . ד. شعبان محمد سلام : ص ١٠٢ .

(٢) שאול ברקלי : חלק 3 ، עמ' 69 .

(٣) פרנק פולק : עמ' 37 .

(٤) שאול ברקלי : שם . ש.ל. גרדון : עמ' אא . יצחק אבירי : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שמט .

(٥) מרדכי מרטין בובר : דרכו של מקרא (עיונים בדפוס סגנון בתנ"ך) ، מוסד ביאליك ،

ירושלים

תשל"ח ، הדפסה שניה ، עמ' 284 .

ولكن من ناحية أخرى فليس كل تكرار لكلمة أو لجذر في نص ما يعتبر كلمة رئيسية ، بل ينبغي أن تتوفر عدة أمور حتى يمكن اعتبار التكرار ضمن الكلمة الرئيسية وهي :

- ١ - مدى نسبة شيوع الكلمة المكررة في المقرا عموماً .
- ٢ - مدى نسبة شيوع الكلمة المكررة داخل النص ، أو داخل عدة نصوص .
- ٣ - مدى القرابة الموقعية بين الكلمات المكررة داخل النص .

فإذا كانت الكلمة المكررة مألوفة وشائعة في المقرا فإنها ستظهر بكثافة عالية ، خلافاً لما لو كانت نادرة في المقرا .^(١) فمثلاً نجد في (تك ١٦: ٤) في قصة قاين وهابيل تتكرر كلمة אָח سبع مرات منهن ست مرات في الفقرات (١١: ٨/٤) ؛ أي أن كثافة الظهور هنا عالية للغاية ، وهو ما يشير إلى خطورة قتل الأخ لأخيه في أي زمان أو مكان ؛ لأن جميع بني آدم إخوة حسبما ورد في (تك ٩/٥) . وكذلك نجد التعبير לֹד לֹד الوارد في قصة إبراهيم (تك ١١/١٢) ، والذي يرد مرة ثانية في (تك ٢٢/٢٢) ، وهو تعبير نادر للغاية في المقرا ؛ لكنه جاء هنا ليربط بين قصتي إبراهيم في الحالة الأولى عندما طالبه الرب بالمهجرة من وطنه ومن بين أهله . وفي الثانية عندما أمره أن يذبح ابنه ، وهو طلب أشد قسوة من سابقه على نفس الإنسان . إلا أن تكرار التعبير هنا يدل على قوة الشعور الديني عند إبراهيم ، وبالتالي صار مثلاً يُحتذى به في الفداء والتضحية .^(٢) وهذا النوع من التكرار هو ما يلعب دوراً بارزاً في الانسجام والاتساق النصي .

وقد يكون التكرار أكبر من الكلمة وأقل من الجملة ، حيث يتكرر جزء من الجملة فيأتي الجزء المكرر في الشطرة الشعرية الثانية لإتمام المعنى بعده ، كما في (مزامير ٩٤/٢) ($\text{עַד מַתִּי רַשְׁעִים יְהוָה ؟ עַד מַתִּי רַשְׁעִים יַעֲלֹזוּ حَتَّى مَتَى الْخَطَاةُ يَا رَبُّ حَتَّى مَتَى الْخَطَاةُ يَشْمَتُونَ}$) . وكذلك في (مزامير ٢٩/١) ($\text{הָבוּ לַיהוָה בְּנֵי אֱלֹהִים הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד וְעַז قִדְמוּ לַרֵּב יֵאָבְדוּ אֲבָנֵי אֱלֹהִים قִדְמוּ לַרֵּב מְجָדָא וְעִזָּא}$) .^(٣)

تكرار جملة تامة :

وأما تكرار الجملة التامة فقد يكون بشكل متتابع ، كما في (اشع ١١/٢١) ($\text{אֱלֹהֵי קוֹרָא מִשְׁעִיר שׁוֹמֵר מַה מִּלִּילָה ؟ שׁוֹמֵר מַה מִּלִּילָה שָׁרַח אֶל שָׁרַח מִן שְׂעִיר יָא חָרַס מִן הַלַּיְלָה יָא חָרַס מִן הַלַּיְלָה}$) . وقد تتكرر الجملة بشكل غير متتابع (بفاصل) ، كما في (مزامير ١٢٩/١) ($\text{רַבַּת צַרְדִּי מִנְעוּרֵי יֵאָמֵר נָא יִשְׂרָאֵל רַבַּת צַרְדִּי מִנְעוּרֵי כְּשִׁירָא מִן צַיִקוֹנִי מִן שְׁבָאִי}$) .^(٤)

(١) שמעון בר - אפרת : עמ' 22، 23 .

(٢) מרדכי מרטין בובר : עמ' 287 . שמעון בר - אפרת : עמ' 23 .

(٣) ש.ל. גרדון : עמ' xxi .

(٤) ש.ל. גרדון : עמ' xx . שמואל שרירא : עמ' 38 .

وقد يتباعد التكرار بشكل أكبر ؛ كان يفصل بين الأجزاء المكررة فقرات كاملة ، كما في (مزامير ١/٨ ، ١٠) (ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ أيها الرب سيدنا ما أعجبت اسمك في كل الأرض) ، فهذه الفقرة ظهرت في بداية المزمور ، ثم تكررت في نهايته ؛ أي كان هنا ثماني فقرات تفصل بينهما . وقد يطلق على هذا النوع اسم פזמון (اللازمة) ، وذلك كما في (مزامير ١/١٠٦) ، (١/١٠٧) ، (١/١٠٨) ، (٢٩) ، (صموئيل ٩/١) ، (٢٥ ، ٢٧) .^(١)

وأما الشق الآخر من هذه الجزئية فهو التكرار بالمعنى دون المبنى ، ويقع تحت عنوان חזרות שונות ، حيث تتكرر الفكرة بكلمات مختلفة بهدف تقوية الكلام :

ويعتبر هذا النوع في رأي "أبراهام بن عزرا" شكلاً من أشكال الفصاحة البلاغية ففي الاستخدام اللغوي ، كما في (تك ١٢/٨) (ולא יספה שוב אליו עוד فلم تعد ترجع إليه أيضاً) ، (خر ١١/١٤) (המבלי אין קברים במצרים هل لأنه ليست قبور في مصر) .^(٢) وكذلك (عد ٧/٢٣) ، (خر ٣/٦) . ويتفق معه فيما أشار إليه كل من "بن مائير" و"دافيد قمحي" .^(٣)

ويدخل تحت هذا النوع التقابل المترادف תקבולת ברדפת ، حيث تتكرر الفكرة بكلمات مختلفة مع المحافظة على البنية التركيبية ، وذلك بهدف إيضاح الفكرة وتقوية الكلام . ويكون في الشعر بتغيير الكلمات المترادفة ، أما في النثر فيمكن أن يكون بالكلمة نفسها أو بمرادفتها . كما في (تك ١/٢٩) (ה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר והתقد الرب سارة كما قال وفعل الرب لسارة كما تكلم) ، فالمعنى قد تكرر دون تكرار الألفاظ . وكذلك في (تك ٩/٤٩) ، (ث ٢/٣٢) ، (أمثال ٢/٣) . وهذا النوع من التقابل شائع في الشعر الأكادي والأوجاريتي والمصري القديم .^(٤)

ومن أنواع التكرار بالمعنى تكرار الكلمة مثبتة ، بينما نقيضها منفيًا وذلك تأكيداً للكلام : كما في (تك ٢٣/٤٠) (ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו ولكن لم يذكر رئيس السقاة يوسف بل نسيه) ، فورد الفعل منفيًا לא זכר ، ثم ورد مثبتاً וישכחהו .

(١) מנשה דובשני : עמ' 131 .

(٢) יהודה לב בן זאב : עמ' 197 . רבי משה אבן עזרא : עמ' קכה .

(٣) עזרא ציון-מלמד : ברך א' ، עמ' 466 .

(٤) מ. צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 66 . פרנק פולק : עמ' 42 ، 43 . שאול ברקלי : חלק 3 ،

עמ' 56 . ويعتبر القس الإنجليزي لاوث Louth هو أول من بحث موضوع التقابل في الشعر المقرائي ، وكشف عن خصائصه في كتابه (عن الشعر المقدس للعبريين عام ١٧٥٣) وذكر أن للتوازي ثلاثة أنواع : مترادف ومتناقض ومتمم .

ومن أنواع التكرار بالمعنى كذلك استخدام صيغ مختلفة من نفس الجذر دون فاصل بينها ، كما في (إشع ٧/٢٧) **(הכמכת מכהו הכהו ؟ אם כהרג הרוגיו הרוג هل ضربة كضربة ضاربيه أو قتل قتل قتلاه)** ، وفي (إشع ١٠/١٦).^(١)

وأخيراً قد تتكرر فقرات كاملة بين الإصحاحات ، كما في (إرميا ١٦/٧) ؛ حيث تتكرر نفس الفقرة في (إرميا ١٤/١١) ، وكذا (إرميا ١٥/٨) تتكرر في (إرميا ١٩/١٤).^(٢)

وثمة من ينظر للتكرار في ضوء موقع الكلمة أو الجزء المكرر في الجملة أو في الفقرة وهل يرد الجزء المكرر في بداية الجملة أم في وسطها أم في نهايتها ؟^(٣) من ذلك ما يلي :

١- تكرار الصدارة **אנאפורה** : وهذا مصطلح يوناني يعني تكرار كلمة ، أو مجموعة كلمات - عبارة مثلاً - في بداية عدة جمل ، أو عدة أبيات متتالية ؛ لغرض بلاغي ما مثل تكثيف الانطباع والتعبير عن جيشان العاطفة . كما في (إشع ٣٣/١٨) **(איה סופר איה שוקל איה סופר המגדלים أين الكاتب ؟ أين الجاني ؟ أين الذي عد الأبراج)** . فتكررت هنا كلمة **איה** وهي أداة الاستفهام في بداية كل سؤال . وكذلك في (مزامير ٩٦) **(שירו ליהוה שיר חדש שירו ליהוה כל הארץ שירו ליהוה ברכו שמו רגו للرب ترنيمة جديدة . رغو للرب يا كل الأرض رغو للرب باركوا اسمه)** . وفي (إشعيا ٣٣/١٤) ، (صموئيل ٧/١٦) ، (مل ٣٢/١٨).^(٤)

٢- تكرار النهاية **אפיפורה** (**אפיסטروفه**) : وهو لفظ يوناني يعني (العودة إلى الوراء) ؛ ويقصد به تكرار كلمة أو عدة كلمات في نهاية عدة جمل ، أو أجزاء من الجمل ، أو في نهاية عدة فقرات مختلفة ؛ وذلك لهدف بلاغي كالتأكيد والتقرير . كما في (مزمو ١٣٦) حيث تنتهي فقراته جميعاً بالعبارة **(כי לעולם חסדו لأن إلى الأبد رحمته)** ، وكما في (صموئيل ٦/٢٥) **(ואתה שלום، וביתך שלום، וכל אשר לך שלום وأنت سالم وبيتك سالم وكل ما لك سالم)** ، وفي (تك ٢٨/١).^(٥)

٣- تكرار البداية والنهاية **סימפלوكا** : وهو مصطلح يوناني يعني (يطوي معاً) ، ويقصد به عدة جمل تبدأ وتنتهي بنفس العبارات ، أو المقاطع الصوتية ؛ لغرض بلاغي كالتكثيف الشعوري ؛ حيث تجتمع هنا **אנאפורה** مع **אפיפורה** ، كما في (مزامير ١٣٦/١-٣ ، ٢٦) **(הודו ליהוה**

(١) שאול ברקלי : חלק 3 ، עמ' 69 . שמואל שרירא : עמ' 38 .

(٢) מ. ז. סגל : ספר שני ، עמ' 368 .

(٣) דוד ילין : עמ' 194 .

(٤) עזריאל אוכמני : כרך ראשון ، עמ' 56 . שמעון בר אפרת : עמ' 22 . פרנק פולק : עמ' 31 .

31 . د. سعيد عبد السلام العكش : المرجع السابق ، ص ٧٦ .

(٥) عازريال أوكمني : كרך ראשון ، עמ' 79 . שמעון בר אפרת : שם . פרנק פולק : עמ' 35 .

د. سعيد عبد السلام العكش : المرجع السابق ، ص ٩٠ ، ٩١ .

כי טוב כי לעולם חסדו הודו לאלהי אלהים כי לעולם חסדו הודו לאדוני
 אדונים כי לעולם חסדו אחדו الرب لأنه صالح لأن إلى الأبد رحمته ، אחדوا إله الآلهة لأن إلى
 الأبد رحمته ، אחדوا رب الأرباب لأن إلى الأبد رحمته. ^(١)

٤ - تمثال النهاية والبدية **אנאדיפלוסה** : وهو مصطلح يوناني يعني (التكرار من جديد) ، وهو
 أن تبدأ الجملة أو البيت أو الشطر أو الفقرة المقرائية بكلمة انتهت بها الجملة أو البيت أو الشطر أو
 الفقرة السابقة عليها وذلك لهدف بلاغي كالتأكيد وإبراز الأمر. ^(٢) ويقابل هذا المصطلح في العبرية
 مصطلح **שרשור** أو **שרשרת** (السلسلة) ، كما في (تك ٣٠/٣٦) **וישם דרך שלשת**
ימים בינו ובין יעקב ויעקב רעה את צאן לבן وجعل مسيرة ثلاثة أيام بينه وبين يعقوب ،
 وكان يعقوب يرعى غنم لابان) . وفي (إشع ٢٦/٥) **(קריה נשגבה ישפילנה - ישפילה**
לד-ארץ يضع القرية المرتفعة . يضعها إلى الأرض) .

وقد تبدأ الفقرة الثانية بكلمة مشتقة من نفس الجذر الذي انتهت به الفقرة الأولى دون تكرار
 الكلمة نفسها ، كما في (إشع ٢٦/٨-٩) **(לשמך ולזכרך תאות נפש נפשי אויתך**
בלילה إلى اسمك وإلى ذكرك شهوة النفس) . ^(٣)

ويرى " دافيد يلين " أن هذا النوع من التكرار في الشعر الأندلسي لدى شعراء اليهود أمثال " ابن
 عزرا " ، إنما هو محاكاة مصطنعة منهم للشعراء العرب. ^(٤) وربما يصدق هذا في الشعر ، إلا أن له
 أصوله في المقرأ كما أشرنا ، وفي النثر خاصة.

٥ - تكرار التصالب **שכול** (**כיאות**) : وهو مصطلح يوناني يعني (التصالب) ، ويقصد به قلب
 ترتيب كلمات الجملة في جملة تالية لها بقصد التأثير ؛ أي أن يتم تكرار طرفي الجملة مع قلب ترتيبها ،
 كما في (تك ١٣/٩) **(אם השמאלה ואימינה ואם הימין ואשמאלה** إن ذهبت شمالاً
 فأنا يميناً وإن يميناً فأنا شمالاً) . وقد يتعلق التصالب بثلاثة أطراف ، وفي هذه الحالة يكون تغير
 الترتيب في الطرفين (١ ، ٢) أو (٢ ، ٣) ، أما الطرف الثالث فيظل ثابتاً دون تغير في موقعه من الجملة ،
 كما في (صمو ٤/١٦) **(אנכי הבא מן-המערכה ואני מן-המערכה נסתי היום** أنا
 جئت من الصف وأنا هربت اليوم من الصف) ، حيث نجد أن الترتيب في الحالة الثانية يختلف عما هو
 في الحالة الأولى وهو : **א - ב - ג - - - - א' - ג' - ב'** ، وكذلك (إشع ٣/٢) . ^(٥) أما إذا

(١) عزريאל أوكمني : כרך שני ، עמ' 108 . د. سعيد عبد السلام العكش : المرجع السابق ، ص ٤٩٩ .

(٢) عزريאל أوكمني : כרך ראשון ، עמ' 54 . د. سعيد عبد السلام العكش : المرجع السابق ، ص ٧٠ .

(٣) פרנק פולק : עמ' 36 . שאול ברקלי : חלק 3 ، עמ' 70 .

(٤) דוד ילין : עמ' 199 .

(٥) פרנק פולק : עמ' 42 . מנשה דובשני : עמ' 126 . د. سعيد عبد السلام العكش : السابق ، ص

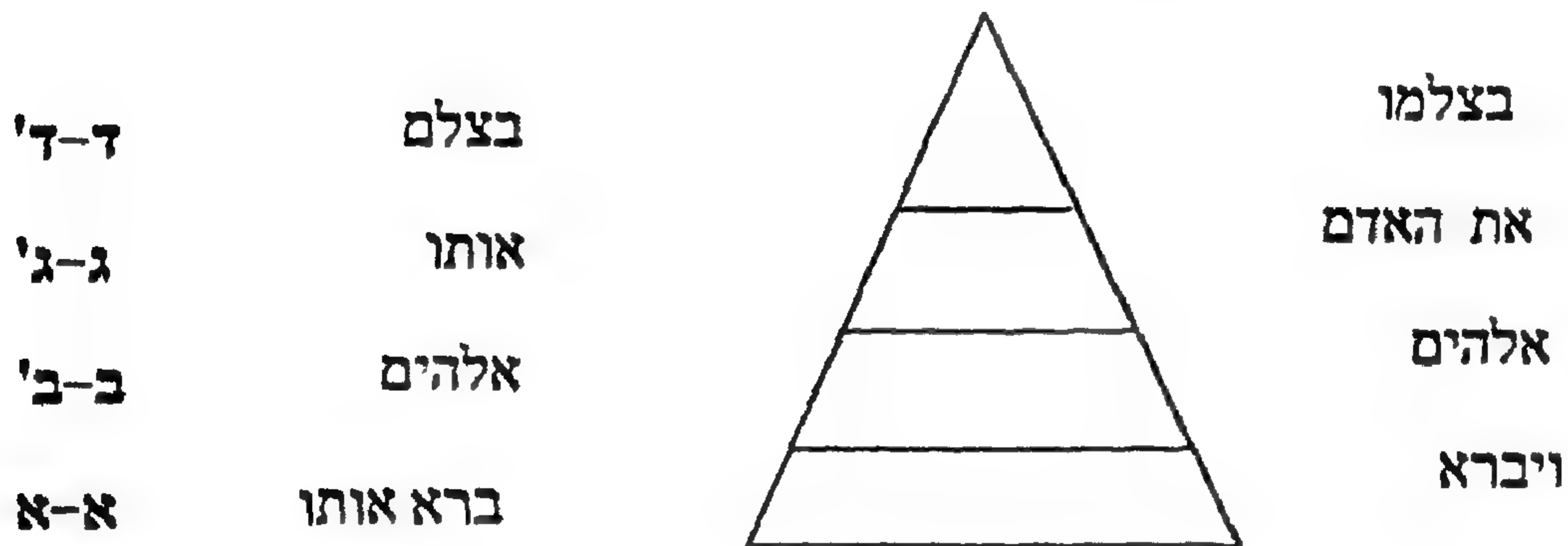
٣١٣ . وقد أتى لفظ **כיאות** في اليونانية نظراً للشبه بين ما يحدث من تغاير المواقع ، وبين حرف (X)

اليوناني.

وأما في العبرية فمصطلح **שכול** أتى من ما فعله يعقوب حينما وضع يديه على أفرام ومنسي بشكل
 متصالب كما في (تك ٤٨/١٤) **[ויעקב שכל את ידיו]** .

حدث التغيرات في الأطراف الثلاثة من حيث موقعها في الجملة التالية ، أي أن (א - ב - ג) تصبح (ג' - ב' - א') ، فهذا ما يكون صيغة المثلث المملوء .

٦- التكرار في شكل مثلث تבנית גמלוך ، أو ما يعرف بالبنية المركزية المعكوسة מבנה קוצנטרי מתהפך : هو إحدى حالات الإطار מסגרת ، حيث يتم تكرار نفس الجملة ، أو العبارة ولكن بشكل معكوس ، فتأتي الجملتان في سطرين متوازيين مع تغير موقعية الكلمات ، كما في (تك ٧/٩) ، (تك ٢٧/١) (ויברא אלהים את האדם בצלמו فخلق الله الإنسان علي صورته) ، ثم قال (בצלם אלהים ברא אותו علي صورة الله خلقه) ؛ أي أن التركيب الأول هو (א - ב - ג - ד) أصبح (ד' - ב' - א' - ג) . والهدف من هذا التكرار هو إبراز الأساس المركزي في الجملة ، وهو هنا لفظ בצלמו باعتباره مركز الدائرة ، ومن هنا أتى الاسم מבנה קוצנטרי وتحليله يأتي في شكل مثلث كما يلي :



وقد يرد العنصر المركزي في الجملة بدون تكرار فتصبح البنية : א - ב - ג --- < هي א' - ب' ، بدون تكرار العنصر (ג').^(١) مما يخلق مزيداً من التوكيد وجذب انتباه القارئ للعنصر غير المكرر.

٧- التكرار المزدوج חזרה כפולה : وهو أن ترد كلمتان أو مقولتان في الأبيات الشعرية أو في شطراهما بشكل متكرر بالتبادل (بالتعاقب) ؛ مما يضيف جمالاً وقوة على ما يقال ، كما لدى "ابن جبرول" في قوله :

ואם הם כשית	אני המדורה	(إذا كانوا هم الحسك فأنا النار)
ואם הם כרוח	אני הסערה	(إذا كانوا رياحا فأنا العاصفة) .
ואם הם כלבים	אני המגרה	(إذا كانوا كلابا فأنا المستفز). ^(٢)

٨- رد العجز على الصدر החזרת הדלת על הסוגר : يعرف اختصاراً החזרה בסוגר ، ويقصد به تكرار كلمة في القفل سبق ذكرها في المصراع من البيت نفسه ، ويكون التكرار للكلمة

(١) פרנק פולק : עמ' 38 ، 39 .

(٢) דוד ילין : עמ' 198 .

نفسها ، أو بصيغة أخرى مشتقة من نفس الجذر اللغوي ، وذلك إبرازاً لمركزية وأهمية هذه الكلمة .
ويأتي هذا النوع من التكرار في عدة أشكال ،^(١) منها :

أ) التريديد ההישנות : وغرضه - كما سبق القول - أن يعلق الشاعر لفظاً في البيت (في المصراع) ، ثم يعيدها هي نفسها في القفل ، بما يزيده حسناً ، كما في (خر ١٥/٦) (ימינך יהוה נאדרי בכח ימינך יהוה תרעץ אויב ימין יא رب معترزة بالقوة ، يمينك يا رب تحطم العدو). ومثل (خر ١٥/٣) (יהוה איש מלחמה יהוה שמו الرب رجل الحرب الرب اسمه) ، فهو يريد جذب انتباه القارئ هنا حيث يكرر هنا التعبير יהוה שמו بعد قوله איש מלחמה ، وكذلك في (أيوب ١٨/١٣) ، (مزامير ٦٠/١١).^(٢)

ب) التصدير הפתיחה : وغرضه أن يبدأ الشاعر البيت الشعري بكلمة ، ويختم البيت ذاته بنفس الكلمة . ولهذا النوع في الشعر الأندلسي ثلاث صيغ ، وهي نفسها التي ذكره "عبدالله بن المعتز" للتصدير في كتابه "البديع" هي :

أولاً : أن توافق آخر كلمة في البيت أول كلمة فيه وهذا هو الأغلب الأعم ، كما في (جامع ٢/١) (הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל - باطل الأباطيل قال الجامعة باطل الأباطيل الكل باطل). وكذلك (إشع ٥٣/٦). وقد أشار أصحاب الماسورا إلى أن ما ورد من فقرات في المقرأ على هذا النحو يتعدى ٣٠٨ فقرة.^(٣)

ثانياً : أن توافق آخر كلمة في البيت آخر كلمة في الشطر الأول ، نحو قول "اللاوي" :

ולמה זה אבקש לי ארחות עקלקלות ואעזב אם ארחים .

لماذا أطلب أساليب ملتوية وأترك أم الأساليب .^(٤)

ثالثاً : أن توافق الكلمة الأخيرة في الشطر الثاني بعض ما فيه ، كقول "ابن جبرول" :

אם תתנה לי כוס אהבך אהבה תהי ביני וביניך .

لو تعطني كأس حبك فالحب يكون بيني وبينك

رابعاً : أن توافق آخر كلمة في الشطر الأول أول كلمة في الشطر الثاني ، كقول "ابن جبرول" :

איחל לו ותוחלתי משוכה וימשך את ללב לעדי עד .

آمل فيه وأملني مستمر وعسك قلبي للأبد .^(٥)

ونثمة من ينظر للتكرار بمنظور الموضوع أي مضمون ما يتكرر ، في ضوء عدة نماذج هي :

(١) دוד ילין : עמ' 200 .

(٢) موسى ابن عزرا : ص ١٨٧ . د. شعبان محمد سلام : ص ٩١ ، ٩٢ وما بعدها . משה אבן עזרא : עמ' קעה . יוסף דנה : עמ' 61 ، 62 .

(٣) موسى ابن عزرا : ص ١٨٩ . משה אבן עזרא : עמ' קעו . د. شعبان محمد سلام : ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٤) دוד ילין : עמ' 202 . د. شعبان محمد سلام السابق ، ص ٩٧ وما بعدها .

(٥) دוד ילין : עמ' 303 ועוד . د. شعبان محمد سلام : المرجع السابق ، نفسه .

١- تكرار الأحداث والأوصاف **ארועים נשנים ותיאורים חוזרים** : وذلك من خلال التكرار الحرفي ، فنجد في (أيوب ١/١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٩) يقدم أربعة فنية لإخباره بما حل به من كارثة، وذلك المرة تلو الأخرى . ويختم كل منهم حديثه بقوله (ואמלטה רק אני לבדי להגיד לך ونجوت أنا وحدي لأخبرك) . وإن أشار الكاتب إلى هذا التكرار بدءاً من ظهور الفقى الثاني بقوله (עוד זה מדבר וזה בא وبينما هو يتكلم إذ جاء آخر) (أيوب ١/١٥ ، ١٧ ، ١٨) . وهذا النوع من التكرار يعد محددًا ويكثر في الشعر الملحمي القديم كما في الأشعار السومرية والأكادية والأوجاريتية وكذلك في القصص الشعبي^(١).

٢ - تكرار الأمر عند تنفيذه **צו וביצוע** : فالتكرار هنا يراعى فيه الاختلافات النحوية والصرفية فيما يتصل بالضمائر والأفعال ، كما في (صمو^٢ ٩/١٣) (ויאמר אמנון הוציאנו כל איש מעלי . ויצא כל איש מעליו وقال أمنون أخرجوا كل إنسان عني فخرج كل إنسان عنه)^(٢) . ويعد هذا الأسلوب من التكرار ملائماً في حالة الأمر **צו** ، وفي حالة التوقع والترقب **צפיית** ، كما في (تك ٢٩/١٨-٢٠) ، وفي حالة الاقتراح والطلب **הצעה ובקשה** ، كما في (تك ١٨/٤-٨) ، وفي حالة اتخاذ القرار **החלטה** ، كما في (تك ٣/١) .^(٣) ونظراً لحرفية التكرار في هذه الحالة نجد الكاتب ينوع في أسلوبه ؛ كأن يورد التكرار بصيغة أخرى ، وأحياناً بصيغة أكثر اختصاراً ، كما في (تك ٢٢/٦) (ויעש נח כל אשר צוה אותו אלהים כן עשה ففعل نوح حسب كل ما أمره به الله هكذا فعل) . وقد لا يكرر الكاتب ما يدل على تنفيذ هذا الأمر ، بل يترك التكرار إدراكاً منه لذكاء وفهم القارئ أو المتلقي عموماً ، واعتماداً على السياق الذي يقيد تنفيذ هذا الأمر^(٤).

٣- تكرار المحادثة **החזרה על שיחה** : فالمحادثة تتكرر ثانية للتعبير عن مدى الحرص على تنفيذ كل ما ورد بها ، كما في قصة عبد إبراهيم (تك ٢٤) .^(٥)

٤- الحدث والإخبار به **אירוע והודעה** : حيث يتم التكرار على لسان إحدى الشخصيات من خلال نظرة خلفية لما سلف من أحداث ، كما في (صمو^٢ ٢١/٣-٢٣) ، (صمو^٢ ١٧/١٥) ، (عد ٢٢/٢٢ ، ٣٢) .^(٦)

(١) פרנק פולק : עמ' 59 ، 60 .

(٢) פרנק פולק : עמ' 68 .

(٣) שם .

(٤) שם .

(٥) מנשה דובשני : עמ' 166 .

(٦) פרנק פולק : עמ' 73 ، 75 .

٥- التكرار للربط **חזרה מקשרת או מגשרת** : وهو أن يحاول المرسل (الكاتب) الفصل بين العنصرين (א) ، (ב) مثلاً بفواصل لمزيد من الإطناب؛ كأن يريد وصف ، أوحال ... إلخ. وفي هذه الحالة يستدعي الأمر تكرار العنصر (א) مرة أخرى للربط السياقي بين أجزاء الجملة أو القصة، كما في قصة يوسف (تك ٣٦/٣٧) ، وفي (خر ٤/٦-٢٥) ، (خر ١/٧-٧).^(١)

٦- التكرار للأمر على لسان الرسول **הוראות לשליח וביצוע** : فالرسول حامل لرسالة ما، وعند نقل هذه الرسالة يتم تكرارها مع مراعاة الاختلافات في الضمائر والأفعال ، كما في (تك ٥/٣٥) ، (مل ١٩/١٨).^(٢)

مما سبق يتضح لنا مدى التشابه بين التكرار في العربية والتكرار في العبرية سواء من حيث معناه ، أو اختلاطه بغيره من المصطلحات ، أو أسبابه ، أو أنواعه ، ومرد هذا التشابه إلى :

أولاً : القرابة اللغوية بين العربية والعبرية .

وثانياً : وحدة البيئة التي نشأت فيها كل لغة منها بما يعني تشابه العقلية المستخدمة لكل من اللغتين في نظرها للأمور واستخداماتها اللغوية .

وثالثاً : ما حدث من تأثير عربي واسع النطاق على المفسرين والأدباء ، خاصة في العصر الوسيط (فترة الأندلس) مما جعلهم يقتفون أثر العرب من مفسرين وشعراء وأدباء ويسرون على فهمهم في بحث الظواهر اللغوية . بل لعلنا أشرنا إلى أن أولى محاولات تحديد دلالة أحد مصطلحات التكرار كان في الأندلس على يد "موسى ابن عزرا" الذي تشبع بالفكر والثقافة العربية . كما أن "ابن جناح" في كتابه "اللمع" **ספר הקמה** إنما اتبع العرب في إشارات لفائدة التكرار ومعانيه ؛ خاصة وأن العرب كانوا أسبق في هذا المضمار ؛ نظراً لتعلقه بالدراسات القرآنية أولاً ، وبالدراسات اللغوية والبلاغية التي برع فيها العرب ثانياً .

ومن ثم فلا غرو في أن تتشابه حالات التكرار حتى لدى المحدثين من اليهود مع النظرة العربية ؛ لأنهم إنما اعتمدوا أساساً على ما كتب في العصر الوسيط ، ثم أضافوا له من المدارس النقدية واللغوية الحديثة . وبالتالي فإن وحدة أو تشابه الأمر إلى هذا الحد يدعونا للنظر في مقدار التزام المترجمين لمعاني القرآن الكريم بالظاهرة محل الدراسة . وذلك بعد أن تأكدنا من وجودها في العبرية كما هو الحال - تقريباً - في العربية ، وإن تفوقت العربية بما لها من سعة البيان والبيان على العبرية . وبالتالي فإن عدم

(١) פרנק פולק : لام' 77 ، 78 .

(٢) פרנק פולק : لام' 72 . " سبق أن أشارنا لهذه النقاط الست في أسباب التكرار لكن هذا لا يمنع من كونها دافعاً للتكرار ، وفي نفس الوقت هي نوع من أنواعه المختلفة من وجهة النظر المتعلقة بالمضمون لما يتم تكراره في الجمل أو الفقرات ؛ أي أنه سبب ونوع في نفس الوقت " .

نقل التكرار في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم إنما يرجع للمترجم نفسه وقصور فكره ومنهجه، وليس للقصور اللغوي بين اللغتين حسبما سنعرض له فيما يلي من نماذج.

فوائد التكرار في العبرية :

للتكرار في العبرية - كما هو الحال في العربية - فوائد ومعان يرغب المرسل في بثها للمتلقي من خلال الصياغة اللغوية ، ودون التصريح بها ؛ اعتماداً على قوة الملاحظة وذكاء المتلقي من جهة ، واعتماداً على السياق الذي يتم من خلاله الاتصال من جهة إلى أخرى.

بيد أنه من الخطأ الحكم على جميع أشكال وحالات التكرار حكماً واحداً دون القراءة المستوفاة للسياق الذي يرد به ؛ نظراً لما يلعبه هذا السياق من دور مهم في تحديد دلالة التكرار وفائدته ، في موقع ما دون غيره . ذلك أن بنية التكرار ليست مجرد مؤشر أسلوب ، بل إنها تعبر عن أسلوب تفكير الشخصية الفاعلة من خلال الجانب النفسي ومسيرة الوعي لديها ، وتعبر عن طبيعة الأحداث وتشكلها وتتابعها من ناحية أخرى.^(١)

وبالتالي فالتكرار فوائد عامة ، وأخرى خاصة - كما هو الحال في العربية - إذ يكرر الإنسان في حالات نفسية خاصة مثل الحزن أو الفرح أو المدح أو الذم أو التحذير والوعيد أو التعظيم... إلخ . كما أن شأن الإنسان دائماً الاهتمام بما يقول ومحاولة إيضاحه ، وإظهاره بشكل تام للمتلقي ليكون على بينة من أمره ، أو أنه يعبر عما تجيش به نفسه من مشاعر وانفعالات ، ومن ثم فالتكرار يكون لمعانٍ منها :

١- التكرار للأهمية חזרה לחשיבות :

لكما ورد في (تك ٢٤/٣٤-٤٨) ، حيث كرر "إليعازر الدمشقي" عبد إبراهيم وصية سيده له أمام أهل "رفقا" ؛ رغبة في الحصول على موافقتهم على الزواج . فالتكرار هنا للأهمية الزائدة التي أولتها التوراة لكل ما يتعلق بالآباء وبنقاء النسل ، وكذلك لأهمية إظهار حرص العبد على تنفيذ وصية سيده . ونجد نفس الشيء في (خر ٣٥/٣٩) (خر ٢٥/٢٨) فيما يتعلق بتكرار تفاصيل (المسكن) המשכן باعتبار أهميته في الفكر الديني اليهودي.^(٢)

٢- التكرار للتأكيد חזרה להדגשה :

يعد التكرار للتأكيد من سمات العبرية المقرائية ، ومن ثم فهو يختص بالأسلوب الشعري والنثري معاً ، مما دفع الحكماء لاتخاذها أساساً لتأويل التكرار. فورد في (ث ٢٨/٤٠) (שמך לא תסוך כי ישלך זיתך وبزيت لا تدهن لأن زيتونك ينثر) ، ورغم أن لفظ שמך في المقرأ يعني زيت

(١) שם : עמ' 62، 63 . محمد تمام بن مصطفى أيوبي : ص ٢٢٦ .

(٢) מ. ז. סגל : ספר ראשון עמ' 124، 125 .

הזיתון ; لكنه هنا نظراً للإشارة للزيت المضيء أكدت التوراة بلفظ **זיתך** لتأكيد أن الأمر يتعلق هنا بزيت الزيتون ، وليس بأي زيت آخر. وكذلك في (صמו' 19/6) ، حيث تكرر لفظ **בפיש** لتأكيد مدى تدمير يوآב على داود . كما يستخدم التكرار للتأكيد في النفي ، كما في جملة **לא אכלתי ולא שתיתי** .⁽¹⁾

3- التكرار للإظهار والإبراز - חזרה להבלטה ולהטעמה :

من ذلك إظهار التناقض بين المواقف المختلفة ، أو بين الشخصيات المختلفة حسبما ينعكس ذلك في قصائد الاحتجاج الاجتماعي المنسوبة لرابي "أبراهام بن عزرا" كما في قصيدته **בבודי במקומי** .⁽²⁾ وكذلك إظهار الوصف الطبيعي، كما في (قضا 5/22) (**אז הלמו עקבי סוס ומדהרות דהרות אביריו** - حينئذ ضربت أعقاب الخيل من السُّوق سُوق أقويائه) .⁽³⁾ ومن ذلك إظهار المقصود وتحديدده ، كما في (تك 2/17) (**ומעץ הדעת ... לא תאכל ממנו** - وأما شجرة معرفة الخير... فلا تأكل) .⁽⁴⁾ وكما في (خر 19/11) ؛ لإظهار وإبراز تفرد يوم التجلي وخصوصيته .⁽⁵⁾ وكذلك في (إشع 8/12) ، (حجي 1/4) ، (هوشع 5/14) .

4 - التكرار للتقرير ولتقوية الأثر - חזרה לחזוק :

من ذلك ما ورد في (صمو' 16/16) (**יחי המלך יחי המלך ליחי המלך ליחי המלך**) للإعراب عن الإقرار والاعتراف الكامل بإبشالوم ملكاً .⁽⁶⁾ وفي (مل' 18/39) (**ה' הוא האלהים ה' הוא האלהים**) وقالوا الرب هو الله الرب هو الله . للإقرار بملك الرب وذلك لتقوية الأثر في النفس .⁽⁷⁾ ومن ذلك تقوية الموضوع **חזוק הענין** حسبما يرى " دافيد قمحي " في تفسيره لـ (حزقيا 16/6) ، حيث تكرر التعبير **בדמיד חיי** لتقرير الأمر وتقويته في نفس السامع مع إزالة الخوف تماماً لديه . وفي (إشع 40/1) ، حيث تكرر لفظ **בחמו** مرتين لنفس

(1) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' רצג . עזרא ציון-מלמד : כרך א' עמ' 64 ، 75 . גם : כרך ב' עמ' 832 ، 965 . פרנק פולק : עמ' 33 ، 37 . יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 3 ، עמ' רה ، רז וגם : כרך 4 ، עמ' שנ . יצחק אבנירי : יד הלשון ، עמ' 200 . מנשה דובשני : עמ' 147 .

(2) אפרים חזן : עמ' 189 .

(3) ש.ל. גרדון : עמ' xx .

(4) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 3 ، עמ' רז .

(5) פרנק פולק : עמ' 37 . שמואל שרירא : עמ' 34 . יצחק אבנירי : יד הלשון ، עמ' 201 . מנשה דובשני : עמ' 147 .

(6) פרנק פולק : עמ' 31 .

(7) שאול ברקלי : מבוא למקרא ، עורך כללי אלחנן רובינשטיין ، הוצאת א . רובינשטיין ، ירושלים ، 1977 ، חלק שלישי ، עמ' 57 ، 58 .

السبب ، وكذلك في (إرميا ٢٢/٢٩) ، (قضا ٥/٢٧). ^(١) وفي (مزامير ٥٩/١٤) ، (إشع ٣٨/١٧) حيث تكرر التعبير **מר לי מר** ، فالتكرار لتقوية الأثر حسبما يرى "ابن عزرا". ^(٢)

كما نجد التكرار للدلالة على قوة الاستمرار والكثرة كما في (مزامير ٩٢/١٠) (**כי הנה אויבך ה' כי הנה אויבך** لأنه هو ذا أعداؤك يا رب لأنه هو ذا أعداؤك يا رب) وذلك تأكيداً لكثرة الأعداء . وكذلك في (جامع ١/٢) حيث تكرر التعبير **הבל הבלים** ، للدلالة على دوام الحال واستمراره. ^(٣)

٥- التكرار للتفسير والإيضاح : **חזרה לבאור** :

ويأتي التكرار للتفسير للربط بين الجمل ، ^(٤) كما في (مسل ١٠/٦) (**ראשי אנשי בני אדומכם** رؤوس الرجال بني سيدكم) ، حيث يرى "دافيد قمحي" أن تكرار لفظ **בני** إنما هو للتفسير للفظ **אנשי** السابق عليه. ^(٥) وكذلك في (يشو ٢/٤) ذكر لفظ **ותצפנו** ، ثم كرره في (يشو ٦/٢) بلفظ **ותטמנם** ؛ وذلك تفسيراً لكيفية الإخفاء . وكذا في (لا ١١/١٠) ذكر **שקץ הם לכם** ، ثم قال **ושקץ יהיו לכם** ، ليفسر ما هو معنى **שקץ** ؛ أي من لحمهم لا تأكلوا. وكذا (عد ١٤/١٣) حسبما يرى ابن عزرا. ^(٦) وينطبق نفس الأمر على المصدر المطلق سواء أكان سابقاً للفعل أم تالياً له ، كما في (عد ٤/٢٣) ، (قضا ٨/٣٥) ، (إرميا ٤/٤). ^(٧)

ويدخل تحت هذا ، التكرار للإضافة وإتمام المعلومة ، كما في (إشع ٥٨/٢) ، وفي (لا ٢٤/٨) **ביום השבת ביום השבת** فالشق الأول من العبارة لم يتم معناه ، وبالتالي كرر مكملًا ومتمماً للمعنى بعد ذلك ، حسبما يرى "بن مائير" والهدف من ذلك إثارة فضول القارئ. ^(٨)

كما يدخل تحت هذا التفصيل بعد الإجمالي ، مثلما ورد في (مزامير ١١٥/١٢) (**יהוה זכרנו יברך יברך את בית ישראל الرب قد ذكرنا فيبارك يبارك بيت إسرائيل**) ففي البداية ذكر الأمر بشكل عام ثم استطراد وفصل بعد ذلك. ^(٩)

(١) عזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 832 ، 833 .

(٢) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 589 . יהודה לב בן זאב : תלמוד לשון עברי - יסודות דקדוק הלשון ، גדפס על ידי מיכל בן משה וואלף ، תרל"ב ، הדפסה שניה ، עמ' 175 . מנשה דובשני : עמ' 147 . شعبان سلام ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 588 .

(٤) אפרים חזן : עמ' 189 . יהודה לב בן זאב : עמ' 222 .

(٥) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 833 : 835 .

(٦) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 588 .

(٧) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 831 . רבי יונה אבן גנאח : עמ' רצג .

(٨) יצחק אבנרי : היכל רש"י ، כרך 3 ، עמ' צו . רבי יונה אבן גנאח : עמ' שד ، שזה . מ.צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 66 ، 67 .

(٩) רבי משה אבן עזרא : שירת ישראל ، עמ' קרז . יהודה לב בן זאב : עמ' 222 .

6- التكرار لطول الفصل חזרה מפני ההפסקה :

إذا تم الفصل بين المسند إليه والمسند - أجزاء الجملة الرئيسية - بأجزاء ثانوية، أو بجمل أخرى فالنص يكرر جزءاً من الجملة للربط ، نتيجة الفصل ، بين أجزاء الجملة كما في (خر ٩/٤) (והיו המים אשר תקח מן היאור והיו לדם ביבשת - فيصير الماء الذي تأخذه من النهر دماً علي اليابسة) ، فالتكرار هنا והיו لطول الفصل ^(١) وكذا في (تك ٧/٢٢) (ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי - وكلم إسحاق إبراهيم أباه وقال) . فأشار "ابن عزرا" إلى أن تكرار ויאמר لطول الفصل . وكذلك أشار "دافيد قمحي" لنفس هذه الجزئية في (تك ١٠/٤١)، (صمو' ٤/١٤)، (مل' ٢٨/٢٠) ^(٢).

7- التكرار للربط חזרה לשלוב או חזרה מקשרת :

يتعلق هذا الجزء بالجزء السابق ، ذلك أن النص أحياناً ما يكرر كلمة أو جملة أو حتى فقرة ؛ وذلك لوجود فاصل قطع الاتصال بين أجزاء القصة ، أو قطع الخط الرئيسي للفكرة ، وقد يكون هذا الفاصل كلمة وقد يمتد ليصبح قصة كاملة مختلفة. ومن ذلك (قضا ١٦/٩) في مثال يوتنام حيث كرر الأداة אם في (قضا ١٩/٩) باعتبارها جواباً للشرط المذكور في بداية المثال . وكذلك في (تك ٣٥) فحين تحدث عن يعقوب قطع حديثه بذكر أحداث حياة عيسو ، ثم عاد في (تك ٣٧) لذكر أحداث حياة يعقوب ، ولذا كرر الاسم יעקב في بداية (تك ٣٧) . وكذلك في (خر ٣/١٩) ذكر כה תאמר... לבני ישראל ، ثم أردف في (خر ٦/١٩) قائلاً: את הדברים אשר תדבר אל בני ישראל . فالتكرار هنا للربط الموضوعي نظراً لطول الفصل ^(٣).

8- التكرار لتعدد التعالق חזרה לשני עניינות :

أشار عدد من المفسرين منهم "ابن جناح" و"راشي" و"ابن عزرا" و"ابن نحمان" ، ^(٤) إلى أن التكرار قد يكون لتعدد التعالق ؛ أي أن توجد جملتان مترادفتان أو متضادتان تتعلق كل منهما بموضوع مختلف . ذلك أن تكرار الكلمة يدل على موقف مختلف ، ويتعلق بوظيفة مختلفة داخل النص ، فمن أمثلة ذلك ما ورد في (تث ١٣/٢٥ - ١٤) לא יהיה לך בכיסך אבן

(١) יצחק אבירי : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שנב .

(٢) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 588 ، 832 ، 941 ، 942 . רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' רצג . יהודה לב בן זאב: שם . יצחק אבירי : היכל רש"י ، כרך 3 ، עמ' צד .

(٣) יצחק אבירי : היכל רש"י ، כרך 3 ، עמ' צו . עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 588 ، 941 . יהודה לב בן זאב : עמ' 223 . פרנק פולק : עמ' 37 ، 38 . שמעון בר אפרת : עמ' 25,26 . מנשה דובשני : עמ' 164 . "حيث أشار إلى الربط بين أجزاء القصص بالكلمة الرئيسية كما في

تكرار التعبير הכר נא في قصة يوسف (تك ٣٧ / ٣٢)، وفي قصة يهوذا وتامار (تك ٣٨ / ٢٥) ."

(٤) עזרא ציון- מלמד : כרך א' ، עמ' 416 ، 436 . וגם : כרך ב' ، עמ' 587 ، 940 . יצחק אבירי : היכל רש"י ، כרך 3 ، עמ' צו . רבי יונה אבן גנאח : עמ' שד ، ששה .

ואבן...איפה ואיפה فالمراد هنا أحجار مختلفة أو متنوعة . وكذلك في (تك ١٨/٢) וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים....וירא וידע לקראתם . فتكرار الفعل וירא في رأي "راشي" يدل على معنيين الأول يتعلق الرؤية الحقيقة ، أما الثاني فيتعلق بمعنى الإدراك والفهم ، ذلك أن إبراهيم أدرك أنهم لا يرغبون في إزعاجه فتقدم هو صوبهم أولاً .^(١)

وقد حاول "موشيه لفيثين" الربط بين التكرار لتعدد التعالق وبين النبرة التي تحملها الكلمة ونوعيتها ، ذلك أن موقع الكلمة داخل الجملة مع نوعية النبرة التي تحملها يضيفان على الكلمة دلالة خاصة تختلف باختلافهما . فمثلاً في (مل^٢ ٩/٤) تكرر لفظ (الفتى) مرتين הנער הנער ، إلا أنه قصد باللفظ الأول أن الفتى ذهب رسولاً نيابة عن "إليشاع" النبي ، ثم تكرر اللفظ ليدل على أن الفتى نفسه صار يتباً من لدنه ، علاوة على ما يحمله من رسالة "إليشاع" .^(٢) ونفس الشيء ينطبق على ما ورد في (عد ١٤/٢) לו מתנו בארץ מצרים או במדבר הזה לו מתנו . فالتعبير לו מתנו الأول ورد قبل ذكر בארץ מצרים وهو متعلق بالماضي ، أي بالتعبير בארץ מצרים . أما الثاني - المكرر - فيقصد به الزمن الحاضر ، وخاصة أنه جاء بعد لفظ במדבר ، أي بعد الخروج من مصر . وكذلك في (لا ٢٠/١٠) ، (تك ٥٠/١٤) .^(٣)

٩- التكرار للاهتمام بالأمر خشية التهاون فيه חזרה על המצוה פעמים מפני חמרתה :

فقد ورد في (لا ١٩/٣٠) (את שבתותי תשמרו שבوتي تحفظون) ، وهذا تكرار لما ورد كثيراً من تأكيد الأمر بحفظ وصية السبت ، وكان التحذير من التهاون فيها شديداً باعتبارها تعدل جميع الوصايا الأخرى إذ أن من لا يلتزم بالسبت فقد كذب بأعمال الخلق ، ومن ثم فهو لا يعترف بالتوراة حسبما يرى "ابن نحمان" ،^(٤) وكذلك "دافيد قمحي" في تعليقه على (حزقيا ٢٠/١٣) .^(٥) وكذا ورد في (خر ٢٣/٢٤) تحريم العبادات الغريبة (عبادة الأصنام) ، وحذرت التوراة في الكثير من المواضع منها . كما في (لا ٢٠/١٠) ، وكثرة التكرار نابع من أهمية هذه الوصية؛ ذلك أن من لا يلتزم بها فهو كافر بما ورد في التوراة ، ومن ثم كان التكرار للتحذير من التهاون فيها ، مثل السيد الذي يذكر عبده دائماً بأمر عظيم كان قد أمره به وجعل هذا الأمر أساساً لأمر كثيرة تُبنى عليه .^(٦)

-
- (١) עזרא ציון- מלמד : כרך א' ، עמ' 416 ، 436 . יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 3 ، שם .
 (٢) משה לויאן : כללי המקרא בתורת הפרשנות ، הוצאת בקאל תחכמוני 4 ، ירושלים ، תשל"ה ، כרך ראשון ، עמ' 63 ، 64 .
 (٣) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 35 ، 36 ، 61 .
 (٤) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 941 .
 (٥) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 831 .
 (٦) עזרא ציון- מלמד : כרך א' ، עמ' 97 . וגם : כרך ב' ، עמ' 589 .

١٠ - التكرار للمبالغة حזרה להפלגה :

يتم التعبير عن المبالغة في المقرأ من خلال تكرار الاسم غالباً كما في (حزقيا ١٦/٧) (בעדי לעדיים - زينة الأزيان) ، ومثله מלך המלכים . وفي (لا ١٨٨ / ٩ : ٣٠) تكرر النهي في الفقرات לא תקרבו לגלות ערוה - לא תגלה - לא תגלה . فتكرار النهي هنا باستخدام الأداة לא ؛ للتوكيد وللمبالغة في تعميم النهي على كل ما ورد من تفاصيل وضرورة الالتزام به ، وفي نفس الوقت يكون التكرار هنا لتعدد التعالق^(١).

ومن أنواع تكرار المبالغة استخدام الاسم مؤنثاً ومذكراً ، كما في (إشع ١/٣) (משען ומשענה السند والركن) ، (جامع ٨/٢) (שרים ושרות سيدة وسيدات) .^(٢)

١١ - التكرار للكثرة والشمول חזרה לרבות והכללות :

من أمثلة هذا ما ورد في (سفر حزقيال) حيث كان التكرار لزيادة التأثير في كثير من الحالات ، فنجد ما تكرر أربع مرات ، مثل לערום וערים . وما تكرر مائة مرة في السفر ، مثل בן אדם אתה בן אדם . وما تكرر اثني عشرة مرة ، مثل בית מרי . وما تكرر تسع مرات ، مثل שים פניך על . وكذلك في (زك ١٠/١) (مטר-גשם مطر الوبل) ، في حالة الإضافة إذ يدل على كثرة المطر وغزارته ، ومثل التعبير המונים המונים^(٣).

١٢ - التكرار للتعظيم חזרה להגדלה או לכבוד :

من ذلك تعظيم الرب وتمجيده الذي نلمسه في التكرار الوارد في (إشع ٦/٣) (קדוש קדוש קדוש קדוש قدوس قدوس قدوس) ، بما يؤكد سمو الرب وعظمته . ومن ذلك تعظيم فرعون فيما ورد في (تك ١٧/٤١ - ٢٤) ، (تك ١٧/٤١ - ٧) إذ أن تكرار الحلم هنا على لسان فرعون ؛ إنما كان إعلاء لشأنه وتعظيماً لقدره باعتباره الملك^(٤).

١٣ - التكرار للتعبير عن الاستمرار والدوام חזרה להמשך ולהתמדה :

يتم التعبير عن ذلك بثلاث طرق :

أولاً : باستخدام المصدر مع الفعل.

ثانياً : باستخدام الاسم المشتق مع الفعل.

ثالثاً : بتكرار الكلمة نفسها^(٥).

(١) عזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 834 ، 860 ، 941 .

(٢) יהודא לב בן זאב : עמ' 171 .

(٣) יהודא לב בן זאב : שם . עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 833 . מ.צ. סגל : ספר שני ، עמ' 416 .

(٤) מ.צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 125 . מנשה דובשני : עמ' 147 .

(٥) יהודא לב בן זאב : עמ' 171 ، 197 . פרנק פולק : עמ' 34 .

ف نجد مثلاً في (تك ٣٢/٢٩ - ٥٣) تكرر لفظ **וּתְלַד** - تكرر الصدارة - للتعبير عن استمرارية حالة الإنجاب من جانب لينة. وفي (إيخا ١/١٦) تكرر لفظ **לַיְדִי** ، أي أن عينيّ تسكبان الدمع دون توقف . وكذلك في (حزقيا ١١/١٥) ، (تك ٣٠/٥-٨) ، (نحميا ٣/٢٠).^(١)

١٤ - التكرار للتعبير عن الجيشان العاطفي والانفعال **חזרה להתרגשות** :

حيث يستخدم "إشعيا" التكرار للتعبير عن قسوة نبوءاته في انفعال شديد ، كما في (إشع . ٤/١) **בַּחֲמוֹ בַּחֲמוֹ** (عزروا عزروا شعبي) ، وفي (إرميا ٤/١٩) **מַלְאֵי מַלְאֵי** (أحشائي أحشائي) ، فالتكرار يدل على الشغف . وكذا (إشع ٢٩/١).^(٢) ولا شك أن الانفعال النفسي والعاطفي يظهر بشكل كبير في العديد من المواقف التي تهم الإنسان وتحرك مشاعره ، فيكون التكرار هو الوسيلة للتعبير عن مثل هذه الحالة :

أ) الحزن والرتاء **לצב וקינה** : فالإنسان يعبر عما أصابه من مصيبه وحزن بشكل تلقائي دون تظاهر ، ومن ثم ينقسم الرتاء إلى ثلاثة أنواع :

١ - الرتاء الطبيعي - **קינה טבעית** ، كما في (صمو^٢ ١/١٩) **(בְּנֵי אֲבִישָׁלוֹם בְּנֵי בְנֵי אֲבִישָׁלוֹם** يا ابني أبشالوم . يا ابني يا ابني أبشالوم ... يا أبشالوم. ابني يا ابني) ، فنجد هنا تكرر الاسم **אֲבִישָׁלוֹם** ثلاث مرات ، وتكرر لفظ **בְּנֵי** خمس مرات للدلالة على شدة مصاب الوالد بفقده لولده.

٢ - الرتاء الفني - **קינה אמנותית** ، كما في رثاء "داود" لـ "شاؤول" و"يوناثان" (صمو^٢ ١٩/٢٦-١) حيث يعدد مدائح وأوصاف المرثي.

٣ - الرتاء المتصل بخراب الديار - **קינה בשביל חורבן** ، كما في (مراثي ١/٢، ١٧) ، (عاموس ٢/٥).^(٣)

ب) الفرح والسعادة **שמחה וששון** : فنجد "إشعيا" يعبر عن فرحته العارمة بسقوط بابل المستقبلي ، كما في (إشع ١٩/٩) إذ يقول **(נִפְלָה נִפְלָה בָּבֶל** سقطت سقطت بابل).^(٤)

ج) الخوف والفرع **פחד וחרדה** : من ذلك فرع الإنسان ورعبه في يوم الرب الذي تنزل فيه الأرض ، فيلجأ الإنسان للتضرع للرب فرعاً وهلعاً مما يرى ، كما في (مزامير ٢٩/٤ -

(١) عזרא ציון- מלמד : כרך א' ، עמ' 436، 437 .

(٢) ש.ל. גרדון : עמ' אא ، אא . עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 832 . דוד ילין : עמ' 197 .

(٣) שמואל שרירא : עמ' 28 . פרנק פולק : עמ' 31 . מנשה דובשני : עמ' 147 . שאול ברקלי : עמ' 21 . דוד ילין : עמ' 190 .

(٤) מנשה דובשני : שם . דוד ילין : עמ' 197 . ד. شعبان محمد سلام : ص ١٠٣ .

(ו) (קול יהוה בכח קול יהוה בהדר קול יהוה שובר ארזים וישבר יהוה את ארזי הלבנון קול יהוה חוצב להבות אש קול יהוה יחיל מדבר صوت السرب بالقوة. صوت الرب بالجلال. صوت الرب مكسر الأرز، يكسر الرب أرز لبنان. صوت الرب يزلزل البرية).⁽¹⁾

(ד) التوسل والرجاء תחינה : من ذلك تضرع الإنسان وتوسله أثناء صلاته للرب - حسبما يرى "دافيد قمحي" - كما في (يشو 22/22) (אל אלהים יהוה אל אלהים יהוה הוא יידיע - إله الآلهة إله الآلهة الرب هو يعلم) ، لتكرار لفظ אלהים ولفظ יהוה للتوسل والإلحاح رغبة في تحقق وقبول الدعاء ،⁽²⁾ ونجد هذا التوسل بكثرة في شعر "يهودا اللاوي".⁽³⁾

(ה) الذم גמול : من ذلك تعداد مساوي المذموم . فأحياناً يكون كثرة الإحسان مدعاة لنسيان هذا الإحسان وهذه الأفضال ، ومن ثم فالرب يعيب على بني إسرائيل نسيان هذه الأفضال مع تعداده لذنوبهم ، كما في (تث 32/21) (הם קנאוני בלא אל כעסוני בהבליהם هم أغاروني بما ليس إلهي ، أغاظوني بأباطيلهم).⁽⁴⁾

(ו) الحث والتعجيل זרז ומהירות : فنجد "عيسو" يتعجل في طلب الطعام من "يعقوب" ويحثه على تنفيذ طلبه ، وهذا هو أسلوب الإنسان المتعجل حينما يطلب شيئاً من صديقه، فإنه يعتمد إلى تكرار طلبه (تك 30/25) (הלעיטני מן האדום האדום הזה أطعمني من هذا الأحمر).⁽⁵⁾ وفي (إشع 52/11) (סורו סורו צאו משם טמא אל תגעו... צאו מתוכה اعتزلوا اعتزلوا أخرجوا من هناك لا تمسوا نجسا أخرجوا من وسطها).⁽⁶⁾ وفي (أستير 5/7) (ויאמר המלך אחשורוש ויאמר فتكلم الملك أحشويرش وقال) ، فتكرار الفعل هنا دلالة على شدة الغضب الدافعة إلى العجلة في الكلام . وكذا في (إشع 9/5) ، (عد 9/3) ، (مزامير 2/22).⁽⁷⁾

(ז) المحبة والود חיבה ואהבה : من ذلك تكرار اسم العلم المتادي ، كما ورد في (تسك 11/22) אברהם אברהם ، فالتكرار هنا في رأي "راشي" يدل على المودة بين الملاك وبين

(1) שמואל שרירא : עמ' 30 .

(2) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 832 . מנשה דובשני : שם .

(3) דוד ילין : עמ' 197 .

(4) שמואל שרירא : עמ' 26 .

(5) עזרא ציון- מלמד : כרך א' ، עמ' 466 . מנשה דובשני : שם .

(6) מנשה דובשני : עמ' 147 . ש.ל. גרדון : עמ' אא .

(7) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 589 .

إبراهيم لذا كرر اسمه . وكذلك في (خر ٤/٣) **משה משה** . وفي (صمو' ١٠/٣) **שמואל שמואל** .^(١)

ح) إظهار التقابل في المواقف **הבלטת התקבולות** : فالتكرار يظهر التقابل المتناقض **תקבולות ניגודית** ، أو التقابل المتم **תקבולת משלימה** . ذلك أن التقابل بين الأشياء يخلق قاعدة من المساواة بين العناصر ، بما يظهر الفروق الكامنة فيما بينها، من ذلك ما ورد في (تك ١٦/٢٩) **(וללבן שתי בנות שם הגדולה לאה ושם הקטנה רחל - وكان لابان ابتان اسم الكبرى لينة واسم الصغرى راحيل)** ، فالتقابل يظهر التناقض بين الفتاتين في الحاضر وفي المستقبل. وكذلك في (تك ٦/٣١-٧) حينما يتكلم يعقوب ليظهر أمام زوجاته صدق ادعائه بشأن لابان وأغنامه.^(٢)

وهناك الكثير من المواقف التي يلعب التكرار دوراً بارزاً فيها للتعبير عن مشاعر الإنسان وانفعالاته ، كما في حالات التشجيع **לדוד** ، والحض **والتحفيز המרצה** ، والاندھاش **התפעלות** ، والاستغراب أو الدهول **תדהמה** ، ونفاذ الصبر **קוצר רוח** ، والاشتياق **תשוקה** ، وقوة النداء واليقظة **חזק הקריאה וההתעוררות** ، والترتيب والقيمة **סדר וערך** ، إلى غير ذلك من مواقف تعمل في نفس الإنسان خلالها مشاعر معينة فيلجأ للتكرار تعبيراً عنها.^(٣)

١٥- التكرار للتدرج **חזרה להדרגה** :

فالتكرار يدل على استمرارية الحدث مع ذكر مراحله ، أو الإشارة إلى أنه يسير بشكل متدرج، كما في (صمو' ٣٧/١٣-٣٩) حيث استخدم التعبير **בדח וילך - (فهرب)** ، ثم كرره ثانية مما يدل على أنه في كل مرة كانت هناك مرحلة زمنية مختلفة ، ففي المرة الأولى يشير للسنوات الثلاثة التي قضاها "أبشالوم" في "جاشور" قبل أن يحن "داود" للقائه . ونفس الشيء نجده في (صمو' ٤/٣-١٠) ، حيث تبدأ حادثة الوحي لصموئيل ، وفي كل مرة من المرات الأربع يتكرر النداء ، ويتكرر رد فعل صموئيل إلى أن يرشده "عالي" في المرة الثالثة لكيفية الرد وكيفية الامتثال للأمر. فهذه المراحل الأربعة إنما هي لإعداد صموئيل لهذا الحدث الجلل بشيء من التدرج.^(٤)

(١) **מנשה דובשני : שם** . "وإن أشار إبراهيم ابن عزرا إلى أن تكرار النداء هنا إنما يدل على سرعة الملاك في تحقيق ما أمر به " .

(٢) **אפרים חזן : עמ' 188** . **פרנק פולק : עמ' 34 ، 36 ، 37** .

(٣) **מנשה דובשני : 147** . **דוד ילין : עמ' 197** . **יהודה לב בן זאב : עמ' 171** .

(٤) **פרנק פולק : עמ' 35 ، 64 ، 65** .

١٦- التكرار للفصاحة اللغوية حזרה לשם צחות לשונית או כפל ספרותי :

فيري كل من " ابن جناح " و " ابن عزرا " أن تكرار الضمير الورد في (تك ٣٠/٣٧) (ואני
אנה אני בא - وأنا إلي أين أذهب) ؛ إنما جاء للجري على سنن اللغة من الفصاحة ، وكان
يمكن الاكتفاء به مرة واحدة دون تكرار .^(١) وكذلك التعبير בני ישראל الورد في (عد ٨/
١٩) ورد في (عد ٨/١٩) التعبير בני ישראל مكررا خمس مرات في فقرة واحدة ؛ جريا على
سنن الفصاحة في لغة المقرأ . ونفس الأمر نجده في (مزامير ١١٨/٥) ، (خر ٢٠/٢٠) ، (عد
٦/١٢) ، (لا ٢٤/٢٦) ، (إشع ٤١/٤) .^(٢)

ومما سبق يتضح لنا كثرة التشابه بين حالات التكرار وفوائده في كل من العربية والعبرية، ولعل
مرد هذا طبيعة اللغتين، وأتفهما من أصل واحد وترجعان لنفس البيئة السامية.

(١) عزرا ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 577 ، 578 ، 589 .

(٢) שם . רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שג .

المبحث الثالث

نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن

١. التكرار للتقرير :

سورة النساء (١٦٣) : ﴿ إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط ... ﴾ .

ركندورف : אמנם גלינו לך את סודנו כאשר גלינוהו לנוח ולנביאים הבאים אחריו , לאברהם , לישמעאל , ליצחק , ליעקב ולשבטים , ...^(١)

ريفلين : אכן גלינו את אונך כאשר גלינו את און נח והנביאים אחריו , וכאשר גלינו את און אברהם וישמעאל ויצחק ויעקב והשבטים ,^(٢)

بن شمش : אכן , נגלינו אליך , כפי שנגלינו אל נוח והנביאים שלאחריו , ואל אברהם , ישמעאל , יצחק , יעקב , ראשי השבטים , ...^(٣)

التفسير : (إنا أوحينا إليك) جواب لأهل الكتاب عن سؤالهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاباً من السماء، واحتجاج بأن شأنه في الوحي كشأن سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الذين لا ريب في نبوتهم. (وأوحينا إلى إبراهيم) عطف على (أوحينا إلى نوح). وتكرير الفعل لمزيد تقرير الإيحاء ، والتنبيه على أهم طائفة خاصة مستقلة بنوع مخصوص من الوحي، وبدأ بذكر إبراهيم بعد التكرير لمزيد شرفه عليه السلام.^(٤)

وفي مقابل دلالة التقرير المستفادة من تكرار الفعل، نجد ركندورف قد التزم بتكرار (أوحينا) גלינוהו في الحالة الأولى مع نوح عليه السلام ، لكنه حذف الفعل مع إبراهيم عليه السلام ؛ أي لم يكرره في المرة الثانية بما يخل بدلالة التكرار، خاصة وأن إبراهيم هو أبو الأنبياء الثالث وذكر الإيحاء معه للتشريف والتعظيم له عليه السلام. وهو ما أضاعه المترجم بهذا الحذف في المرة الثانية ، بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالة .

أما ريفلين فنجدته ملتزماً بالأصل ، حيث حرص على تكرار الفعل גלינו את און مرتين مع نوح وإبراهيم عليهما السلام ، فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

في حين نجد بن شمش قد سار على نهج ركندورف ؛ حيث حذف الفعل (أوحينا) مع إبراهيم عليه السلام بما يخل بالدلالة لديه وبما يخرج عن حد الالتزام بالأصل. وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل والأكثر التزاماً .

(١) ركندورف : عم' ٥٦ .

(٢) ريبلي : عم' 100 ، 101 .

(٣) بن شمش : عم' 62 .

(٤) أبو السعود : ج ٢ ، ص ٢٥٥ . الألوسي : ج ٦ ، ص ١٦ ، ١٧ .

الروم (٧) : ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ .

רקנדורף : הם מכירים אך את צוהר העולם הזה , ועל העולם הבא לא ישיתו את לבם .⁽¹⁾

ריפלן : ידעו את אשר יראו לעינים מחיי העולם הזה , אך לא ישימו לב לאחרית .⁽²⁾

בן שמש : כי הם רואים רק את הגלוי לעינים מחיי העולם-הזה ומסיחים דעתם מן העולם-הבא .⁽³⁾

التفسير : (وهم عن الآخرة هم غافلون) إيراد الجملة الاسمية هنا للدلالة على استمرار غفلتهم ودوامها ، (وهم) الثانية تكرير للأولى أو مبتدأ ، و(غافلون) خبره ، والجملة خبر للأولى . وعلى الوجهين هو يدل على تمكن غفلتهم عن الآخرة المحققة لمقتضى الجملة المتقدمة تفريساً لجهالتهم وتشبيهاً لهم بالبهائم .⁽⁴⁾

وفي مقابل هذا نجد ركندورف قد حوّل الجملة الاسمية إلى جملة فعلية **לא ישיתו את לבם** , أي أنه حذف **כלא** من **الضمير (هم)** والاسمية **معا** , بما أضاع دلالة التكرار هنا , لكنه من ناحية أخرى حرص على التقديم في الآية للفظ (الآخرة) . إلا أن ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

ونفس الحكم ينطبق على كل من ريفلين ובן שמש واللذين لم يلتزما باسمية الجملة بل جعلوها جملة فعلية , كما حذفوا المسند إليه (هم) , ولم يلتزما بتقديم (الآخرة) إذ عكسا الترتيب فأخراها سوياً , وربما كان بن שמש أكثر دقة حينما استخدم صيغة المضارعة بما يعني قصور الترجمات جميعاً عن نقل دلالة الأصل .

وربما كان مرجع عدم الالتزام باسمية الجملة هو طبيعة التركيب في اللغة العبرية . ولعل الترجمة المقترحة هي تعديل ترجمة ريفلين كما يلي : **ידעו את אשר יראו לעינים מחיי העולם הזה** , והנה הם מסיחים דעתם מן אחרית [אך אינם שמים לב] .

(1) רקנדורף : עמ' 237 .

(2) ריפלן : עמ' 437 .

(3) בן שמש : עמ' 243 .

(4) الزمخشري : ج 3 , ص 468 . أبو السعود : ج 7 , ص 51 .

النجم (٣٠) : ﴿ذلك مبلغهم من العلم إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى﴾ .

ركندورف: כל מזימתם לחיי התבל , ואלהים מכיר את התועה מדרכו ואת ההולך בה .^(١)

ريفلين : זאת היא השגתם מן הדעת . ואולם אלהיך הוא היודע את אשר תעשה והוא היודע את אשר יאושר בדרך .^(٢)

بن شمش : ... כי זהו כל מה שהוא משיג בשכלו ובדעתו . ריבונך יודע יותר מי תועה משבילו ומי מודרך ...^(٣)

التفسير : (إن ربك هو أعلم) تعليل للأمر بالإعراض (في الآية السابقة) ، وتكرير قوله تعالى (هو أعلم) لزيادة التقرير والإيدان بكمال تباين المعلومين ، والمراد (بمن ضل) من أصرّ عليه ولم يرجع إلى الهدى أصلاً . والمراد (بمن اهتدى) مَنْ من شأنه الاهتداء في الجملة . وفي تعليل الأمر بإعراضه صلى الله عليه وسلم عن الاعتناء بأمرهم بإقتصار العلم بأحوال الفريقين عليه تعالى رمز إلى أنه تعالى يعاملهم بموجب علمه بهم ، فيجزئ كلاً منهم بما يليق به من الجزاء ففيه وعيد ووعد ضمناً .^(٤)

ونلاحظ في مقابل هذا المعنى أن ركندورف لم يلتزم بتكرار قوله تعالى (هو أعلم) ، بل اكتفى بذكر التعبير **אלהים מכיר** مرة واحدة ، دون ذكر الضمير المتصل أو المنفصل رغم دلالة الضمير المتصل على التشريف لرسول الله صلى الله عليه وسلم . كما عطف قوله تعالى (بمن اهتدى) عليه ، بما يحل بدلالة الأصل في تكراره لهذه الجزئية من الآية ، خاصة وأنه حذف لفظ (العلم) في بداية الآية واستبدله بلفظ **מזימתם** بما يفقد النص دلالة المقارنة الخفية بين علمهم الباطل، وعلم الله الأزلي الأبدي الحق . وبما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالظاهرة وفاقدة لجزء من دلالة الأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة والتزاماً بالأصل حيث حرص على ذكر العلم الخاص بهم في أول الآية **הידעת** ، كما حافظ على تكرار قوله تعالى (هو أعلم) مثل الأصل ، مع الالتزام بذكر الضمير المنفصل في الحالتين **וא** ، فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجدته يسير على درب وسط بين سابقه، حيث ذكر مقابل (العلم) في بداية الآية **בדעתו** ، كما حافظ على ذكر (إن ربك) بالضمير المتصل مثل ريفلين ، لكنه حذف الضمير المنفصل ، وحذف التكرار واكتفى بالعطف على الجملة الأولى ، بما يفقد ترجمته جزءاً كبيراً من دلالة الأصل . ومن ثم تعتبر ترجمة ريفلين هي الأفضل.

(١) רקנדורף : עמ' 307 .

(٢) ריבלין : עמ' 611 .

(٣) בן שמש : עמ' 324 .

(٤) أبو السعود ج ٨ ص ١٦١ . د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص ٥٦ .

٢- التكرار للتأكيد :

يونس (٨٨) : ﴿ وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ عَنِ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴾ .

ركندورف : "ויאמר משה : ד', הנה הנחלת את פרעה ואת עמו פאר וכל שכיות החמדה, למען יתעו בו מדרכך, אבד גא את הונם והכבד את לבם למען לא יאמינו עד בוא אליהם גמולם הנורא " .^(١)

ريفلين : ויאמר משה: אלהינו, הנה נתת לפרעה ושריו תפארת והון בחיי העולם הזה, אלהינו, למען יתעו [עמם] מדרכך, אלהינו, כלה את הונם והכבד את לבותם לבל יאמינו עד אם יראו את עונש הדאבה .^(٢)

بن شمش : ومשה התפלל : ריבוננו, אתה הענקת לפרעה ושריו תפארת והון בעולם-הזה, והם משתמשים בו להתעות אנשים מדרכך. ריבוננו, אבד רכושם, והכבד את לבם לבל יאמינו עד שיראו בעונש המכאיב .^(٣)

التفسير : (ربنا ليضلوا عن سبيلك) دعا عليهم بلفظ الأمر بما علم بممارسة أحوالهم أنه لا يكون غيره . وقيل اللام للعاقبة وهي متعلقة (بآتيت) أو للصلة ؛ لأن إيتاء النعم على الكفر استدراج وتثبيت على الضلال، فيكون (ربنا) تكرر للأول تأكيداً وتنبهاً على أن المقصود عرض ضلالهم وكفرانهم.^(٤)

وفي مقابل هذا المعنى للتأكيد باستخدام التكرار، نجد ركندورف لم يلتزم بتكرار صيغة الدعاء (ربنا) بل ذكر لفظ 'ד' مجرداً من ضمير التشريف والالتجاء إلى الله تعالى، ثم لم يكرره بعد ذلك واكتفى بالسياق للدلالة على المعنى المقصود، كما أنه حذف قوله تعالى (في الحياة الدنيا) مما جعل ترجمته قاصرة عن دلالة الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فنجد أنه قد حرص على الالتزام بالدعاء مع ضمير التشريف والالتجاء (نا) أלהינו وذلك في المواضع كافة، . فترجمته ملتزمة بالأصل وافية بمعناه .

أما بن شمش فنجد أنه قد التزم بالدعاء بضمير التشريف في الحالة الأولى رיבוננו، لكنه حذفه في الحالة الثانية محولاً أسلوب قوله تعالى (ليضلوا عن سبيلك) من الدعاء أو التعليل للدعاء، إلى الجملة الخبرية بما يخل بجزء من المعنى . ثم نجده يلتزم في الحالة الثالثة بتكرار لفظ ריבוננו مما يعني

(١) ركندورف : عم' ١٢١ .

(٢) ريفلين : عم' 213 .

(٣) بن شمش : عم' ١٢٧ .

(٤) أبو السعود : ج ٤ ، ص ١٧٢ .

أنه هو الآخر لم يلتزم بشكل تام ، ومن ثم جاءت ترجمته غير وافية بمراد الأصل . بما يعني أن ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

النحل (١١٠) : ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ .

ركندورف : אמנם לעוזבים את בתייהם אחרי הכנעם ، ולגלחמים ומחכים לאל ، להם אדונך סלח ורחום הוא .^(١)

ريفلين : ואולם אלהיך הוא ، לאלה אשר עזבו את מולדתם אחרי אשר גסו במסה אחרי כן גלחמו ויאריכו רוחם ، אכן בכל אלה אלהיך סלח ורחום .^(٢)

بن شمش : لאלه אשר היגרו לאחר שנردפו וגלחמו מלחמת מצווה בסבלנות، יטה ריבונך את חסדו כי הוא רב-חסד ורחמן .^(٣)

التفسير : قال "أبو البقاء" إن الثانية واسمها (ثم إن ربك) تكرار للتأكيد ولا تطلب خبراً من حيث الإعراب . وفي التعريض لعنوان الربوبية في الموضعين إيماء إلى علة الحكم، وما في إضافة الرب إلى ضميره صلى الله عليه وسلم مع ظهور الأثر في الطائفة المذكورة إظهار لكمال اللطف به صلى الله عليه وسلم بأن إفادة آثار الربوبية عليهم من المغفرة والرحمة بواسطته صلى الله عليه وسلم ولكوفهم أتباعاً له .^(٤)

وفي مقابل دلالة التكرار هنا مع التعريض لعنوان الربوبية في الحالتين، نجد ركندورف قد حذف قوله تعالى (إن ربك) في الحالة الأولى ، والتزم في الحالة الثانية فقط ، أي أنه أضاع دلالة التكرار هنا . ومما يؤكد تعمله في ذلك أنه في الآية (١١٩) من نفس السورة في قوله تعالى (ثم إن ربك للذين عملوا السوء... إن ربك من بعدها لغفور رحيم) سار على نفس النهج الذي استخدمه هنا فجعل المقابل **החוטאים... להם אדונך סלח ורחום הוא** ، حيث التزم في الحالة الثانية دون الحالة الأولى . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل وفاقدة لجزء من المعنى في الآيتين .

أما ريفلين فهو أفضل من سابقه حيث التزم بترتيب الأصل مع الحفاظ على التكرار ، مع التزامه بالضمير في لفظ الربوبية (ربك) في الموضعين . يؤكد هذا أنه قد التزم في الآية (١١٩) من نفس السورة في قوله تعالى (ثم إن ربك للذين عملوا السوء... إن ربك من بعدها لغفور رحيم)

(١) רקנדורף : עמ' 158 .

(٢) ריבלין : עמ' ٢٧٧ .

(٣) בן שמש : עמ' ١٦٤ .

(٤) أبو السعود : ج ٥ ، ص ١٤٤ . الألوسي : ج ١٤ ، ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

بالمقابل الملائم وهو **אך הנה אלהיך לאלה אשר עשו הרעה... הנה בכל אלה
אלהיך סלח ורחום** . وبالتالي فهو موفق هنا في إدراكه لدلالة التكرار في الآيتين . ومن ثم
فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف حيث حذف قوله تعالى (إن ربك) في الحالة
الأولى، واكتفى بالالتزام في الحالة الثانية فقط ، وهو نفس النهج الذي سار عليه في (١١٩) من
نفس السورة فجعل المقابل **ולאלה אשר حسأ...** **הנה ריבונך הוא סולח ורחמן** . كما
أنه أخطأ عندما جعل قوله تعالى (وصبروا) وهي جملة وصف لحالم ، جعلها متصلة بما قبلها في جملة
واحدة معناها (وجاهدوا بصبر) ، وهو معنى مغاير للأصل ، حيث جعل المترجم الجملتين
متداخلتين، في حين أنهما جملتان معطوفتان إحداهما على الأخرى ، وهو ما يحدث لبساً في الفهم ؛
وكان الجهاد مرتبط بالصبر وليس الصبر على الإطلاق في الحياة كلها كما في الأصل . أي أنه غير
ملتزم بنسق الأصل وغير ملتزم بالظاهرة ، فترجمته فاقدة لجزء من معنى الأصل في الآيتين . وبالتالي
تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

الجاثية (٣٦) : ﴿ **فلله الحمد رب السموات ورب الأرض رب العالمين** ﴾

ركندورف : **תהלה לאל ، אדון השמים והארץ וכל העולמים** .^(١)

ريفلين : **לאלהים אפוא התהלה، אלהי השמים ואלהי הארץ רבון העולמים** .^(٢)

بن شمش : **התהלה לאללה אדון השמים והארץ ،רבון העולמים** .^(٣)

التفسير : (فلله الحمد) خاصة (رب السموات ورب الأرض) فلا يستحق الحمد أحد سواه.
وتكرير (الرب) للتأكيد والإيذان بأن ربوبيته تعالى لكل منهما بطريق الأصالة .^(٤)

وفي مقابل هذا المعنى نلاحظ أن ركندورف قد خالف ترتيب الأصل ؛ إذ قدم المسند إليه
(الحمد) على المسند (لله) عاكساً ترتيب الأصل محلاً بالتقديم والتأخير هنا ، مفقداً المعنى المراد
منهما ؛ وهو التخصيص بالحمد لله تعالى وحده دون غيره . وأما من حيث التكرار فهو غير ملتزم
به إذ ذكر مقابل الرب **אדון** مرة واحدة مع عطف (الأرض ، العالمين) على (رب السموات) بما
يضيع دلالة التأكيد المستوجبة من انكسار هنا . فترجمته غير ملتزمة بالبلاغة القرآنية فاقدة للكثير
من دلالات الأصل .

(١) ركندورف : عم' ٢٩١

(٢) ريبلي : عم' ٥٧٠

(٣) بن شمش : عم' ٣٠٥

(٤) أبو السعود : ج ٨ ، ص ٧٦ . د. عبد القادر حسين : التفسير البلاغي الميسر الجزء الخامس والعشرون من
القرآن الكريم ، دار غريب للطباعة ، ٢٠٠١ ، ص ١٣٦ .

أما ريفلين فنجد أنه قد التزم بالتقديم والتأخير في الأصل ، كما حرص على تكرار مقابل لفظ (الرب) **אלהים** - وهو مقابل غير واف بدلالة الربوبية - لكنه عدل عنه في المرة الثالثة إلى المقابل السليم **בבן** ؛ أي أن ترجمته رغم التزامها التام بظواهر البلاغة العربية في الأصل ودلالاتها، إلا أن المقابل للربوبية لديه غير واف بدلالة الأصل .

أما بن شمش فنجد أنه سار على نهج ركندورف حيث لم يلتزم بالتقديم والتأخير كما في الأصل ، بل عكس الترتيب بما أحل بجزء من دلالة الآية. وأما من حيث التكرار فذكر مقابل الرب **אלהים** في المرة الأولى مع (السموات)، ثم حذفه عاطفاً (الأرض) على السموات ؛ أي أنه أحل بدلالة التكرار هنا، ثم التزم في المرة الثالثة بالمقابل **בבן** مخالفاً بين المقابلات - مثلما فعل ريفلين - بمعنى أنه غير ملتزم بالأصل وأن ترجمته فقدت الكثير من دلالات الأصل . ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل هنا مع تعديل مقابل الربوبية إلى **בבן** .

المائدة (٩٢) : ﴿ واطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين ﴾ .

ركندورف : ... שמעו לקול ד' ונביאו והשמרו ! ואם תסורו ממנו ، דעו ، כי על נביאכם היה להזהירכם .^(١)

ريفلين : ושמעו בקול אלהים ובקול השליח ונשמרתם . אך אם תפנו ערף ، דעו כי אין על שליחנו [החובה] בלתי אם להזהיר גלוי .^(٢)

بن شمش : ציינו לאללה ולשליח והיזהרו לבל תחטאו ודעו כי שליחנו בא רק להזהירכם ברורות .^(٣)

التفسير : (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول) هذا أمر بطاعة الله تعالى وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في امثال ما أمر به واجتناب ما نهى عنه. وكرر (أطيعوا) على سبيل التأكيد .^(٤) وقد قيل إن إعادة الفعل رغم اقتران الطاعة في الحالتين للاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم ، وقطعاً لتوهم أنه لا يجب امثال ما ليس في القرآن وإيذاناً بأن له صلى الله عليه وسلم استقلالاً بالطاعة لم يثبت لغيره .^(٥)

(١) ركندورف : عم' ٦٧.

(٢) ريبليو : عم' ١١٧.

(٣) بن شمش : عم' 73.

(٤) أبو حيان الأندلسي : ج ٤ ، ص ٣٥٩.

(٥) الألوسي : ج ٥ ، ص ٦٥ ، ج ٧ ، ص ١١٧ . الآية (٩٥) من سورة النساء .

وفي مقابل دلالة تكرار فعل الأمر (أطيعوا) سواء أكان للتأكيد أم للاعتناء بالشأن، ففي كلتا الحالتين نجد أن ركندورف قد حذف التكرار ولم يلتزم به ، بل اكتفى بعطف (الرسول) على لفظ الجلالة (الله) ، مع استبدال التعريف بالأداة إلى التعريف بالضمير وهو خلافاً للأصل. وما يؤكد فساد نيته في التلاعب بنوعية التعريف هنا، أنه في قوله تعالى (إنما على رسولنا) جعل المقابل **בְּיָאֵכֶם** ؛ أي أعاد الضمير إلى القوم وليس إلى الله عز وجل ، وفي نسب الرسول صلى الله عليه وسلم الله عز وجل بضمير العظمة (نا) مزيد اعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم وتعظيم له . وهو ما اجتهد ركندورف في حذفه للتخفيف من قوة الأصل ، ومحاولة الإشارة إلى أن الرسول يدعي أنه رسول الله ولكن الله عز وجل لم يذكر هذا في قرآنه ، خاصة وأن هناك فارق كبير بين الرسول والنبي وهو المقابل الذي استخدمه المترجم هنا. وهو الأمر الذي يحمل النص ما ليس فيه من مضامين تعكس وجهة نظر المترجم لا وجهة نظر الأصل. وما يؤكد تعمدته في ذلك أنه في الآية (٣٣) من سورة محمد سار على نفس النهج فلم يلتزم بالتكرار في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول) حيث جعل المقابل **אתם המאמינים! שמעו בקול אל השליח** ، كما عاد بالضمير فيها على الله تعالى ولبس على المخاطبين كما في الأصل . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل وفاقدة لجزء كبير من دلالة في الآيتين .

أما ريفلين فنجد أنه كان أقل حدة من سابقه حيث اكتفى بتكرار **בְּקוֹל** مكثفاً بالفعل في المرة الأولى ، وهو في هذا لم يلتزم بالتكرار كما في الأصل ، بل عطف مثل ركندورف (الرسول) على (الله) . وهو نفس النهج الذي سار عليه في الآية (٣٣) من سورة محمد ، دون مراعاة فعلية لدلالة الأصل . لكنه كان أكثر دقة منه هنا في التزامه بدرجات التعريف بالأداة في الحالة الأولى وبضمير العظمة في الحالة الثانية **השליח – שליח** مع استخدامه للمقابل المباشر للرسول وهو **השליח** . فترجمته وإن فقدت جزءاً من دلالة الأصل إلا أنها كانت أكثر دقة مقارنة بترجمة ركندورف .

أما بن شمش فنجد أنه سار على نهج ركندورف حيث اكتفى بمقابل (أطيعوا) **לאיית** مرة واحدة دون تكرار . لكنه التزم من ناحية أخرى بالتعريف كما في الأصل ، مثل ريفلين ، أي أنه سار على نهج وسط بين الاثنين كعادته بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل كذلك . وما يؤكد قصور ترجمته عن المعنى وتعمدته ذلك أنه في الآية (٣٣) من سورة محمد سار على نفس النهج فلم يلتزم بمعنى التكرار حيث جعل المقابل **לאייתו לאללה והשליח** ، بما يخرج عن حد الأمانة في الترجمة .

ومن ثم فجميع الترجمات فقدت جزءاً من دلالة الأصل ، وإن كان أفضلها ترجمة ريفلين، مع الالتزام فيها بتعديل تكرار الفعل ذاته ، وليس ما يقابل حرف الجر التالي له فقط كما يلي **השליח** **בְּקוֹל** **אלהים** **ושמעו בקול השליח** .

الأنعام (١٩) : ﴿ قُلْ أَي شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَنتُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بِرِئَاءِ مَا تُشْرِكُونَ ﴾ .

ركنـدورف : אמור: עדות מי הגדולה מכלן ? עד ד' ביני וביניכם , ולי גולה הקוראן הזה , להזהיר בו אתכם ואת כל האנשים אשר יגיע עליהם * איך תעידו , כי יש אל זולתי אל ? אני לא אעיד עמכם . אין אל זולתי אחד , ולא אשא את עונכם אם תדמוהו לאל נכר .^(١)

ريفلين : אמר: איזה הוא הדבר הגדול לעדות ? אמר: אלהים עד ביני וביניכם ויגל לי הקראן הזה למען אזהיר בו אתכם ואת זה אשר יגיע אליו [דברו] . התעידו אתם , כי את אלהים , אלהים אחרים ? אמר: לא אעיד . אמר: אמנם אלהים אחד הוא ונקי אנכי מאשר תשתפו .^(٢)

بن شمس : سأل אותם מהי הצהרת - האמונה החשובה ביותר אם לא זו : אללה עד ביני וביניכם שהוא גילה לי קראן זה להזהירנו בו ביחד עם כל מי שיגיע דברו אליו . האם תוכלו להעיד שקיימת ליד אללה אלהות אחרת ? אם לא תוכלו להעיד כך, עליכם לענות: לא אעיד כך משום שאללה הוא האל היחיד ואין אני אחראי...^(٣)

التفسير : (قل الله) أمر له صلى الله عليه وسلم بأن يتولى الجواب بنفسه إما للإيذان بتعيينه وعدم قدرتهم على أن يحبوا بغيره، أو لأنهم ربما يتلعثموا فيه لا لترددهم في أنه أكبر من كل شيء، بل في كونه شهيداً في هذا الشأن. وتكرير الأمر (قل) للتأكيد.^(٤)

وفي مقابل دلالة التأكيد هنا نجد ركندورف لم يذكر الأمر (قل) إلا في صدارة الآية دون مراعاة للتكرار ودلالته هنا، فحذفه من باقي المواضع ; أي التزم بمقابل (قل) مرة واحدة فقط وحذفه ثلاث مرات، بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل وفاقدة لجزء من دلالاته.

أما ريفلين فقد التزم بتكرار مقابل فعل القول **أמר** في المواطن الأربعة بما يعني إدراكه لدلالة التأكيد هنا، ومن ثم فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمس فنجد أنه يستبدل فعل القول في صدارة الآية بالمقابل **سأل** وكأن الآية مسوقة للسؤال وليس للقول والإقرار به . ثم يحذف فعل القول في الحالة الثانية ، مع تحويل (أوحى) المبني للمجهول إلي مبني للمعلوم خلافاً للأصل ، كما حذف فعل القول في الحالة الثالثة مع استبدال

(١) ركندورف : عم' ٧٢ .

(٢) ريبليן : عم' ١٢٥ .

(٣) بن شمس : عم' ٧٧ .

(٤) أبو السعود : ج ٣، ص ١١٨ .

النص بالمقابل אם לא תוכלו להעיד כך ، עליכם לענות : לא אעיד ؛ أي (إذا لم تستطيعوا الشهادة بهذا فعليكم الإجابة بلا أشهد) . وما أشد التفاوت بين هذه الجملة المسهية وبين الإيجاز في النص الأصلي . كما أنه حوّل الحديث من الرسول صلى الله عليه وسلم إلى حديث للقوم كلهم جامعاً الضمائر خلافاً للأصل، وكأنه لا يسمح للرسول صلى الله عليه وسلم بتثريته الخالق عز وجل عن الشرك به وأن يكون في طليعة من يوحّدون الله وعلى رأسهم ، بل يجعله المترجم واحداً منهم بما يخلّ بجزء من دلالة الأصل . كما حذف فعل القول في الحالة الرابعة مستبدلاً إياه بـ **מַשׁוּם** (بسبب أن) وكان الآية مسوقة للسؤال والتعليل وليست للإقرار بالتوحيد مباشرة ، بما يجعل ترجمته غير ملتزمة وفارقة لكثير من دلالة الأصل . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

التوبة (١١٧) : ﴿لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رؤوف رحيم﴾

ركندورف: **אלהים שעה אל הנביא ואל העוזבים את בתיהם למען עזרהו ולעמד לו בעת צרתו**، כמעט נהפך לבב קצתם، אך אלהים חש – לעזרתם ויחנם וירחמם.^(١)

ريفلين: [**אכן**] **שב אלהים אל הנביא ואל אלה אשר יצאו ממולדתם ואל העוזרים [את הנביא]** ואל אלה אשר הלכו אחריو בשעת צרה אחרי אשר כמעט סר לב פלגה מהם، וישב אליהם ، כי טוב ורחום הוא להם .^(٢)

بن شش : **وهو نטה حسد لنبياه وמהגרים واهوزרים** שהلכו אחريو בשעת **דוחקו לאחר** שחלק מהם כמעט סר ממנו، כי הוא סולח، رحמן .^(٣)

التفسير : (ثم تاب عليهم) تكرر للتأكيد وتبنيه على أنه يُتاب عليهم من أجل ما كابدوا من العسرة .^(٤) والضمير في (عليهم) عائد على الأولين، أو على الفريق ، وقد يراد بالتوبة الأولى إنشاء التوبة ، وبالثانية استدامتها . أو لأنه تعالى لما ذكر أن فريقاً منهم كادت قلوبهم تزيغ نصّ على التوبة ثانياً رفعا لتوهم أنهم مسكوت عنهم في التوبة .^(٥)

وفي مقابل دلالة تكرار التوبة هنا، نجد ركندورف أولاً لم يفهم مغزى (الأنصار) ، وهم من نصر الرسول صلى الله عليه وسلم بالمدينة، حيث جعل المقابل فعلاً معللاً **למען** **עזרהו** والذي يعني

(١) ركندورف : عم' ١١٤ ، ١١٥ .

(٢) ريفلين : عم' ٢٠١ .

(٣) بن شمش : عم' 119 .

(٤) الزمخشري : ج ٢ ، ص ٣١٨ . أبو السعود : ج ٤ ، ص ١٠٩ .

(٥) أبو حيان الأندلسي : ج ٥ ، ص ٥١٩ .

(من أجل أن يعاونوه) . ثم جعل قوله تعالى (الذين اتبعوه) وهو وصف باستخدام جملة الصلة للجميع من (المهاجرين والأنصار) ، جعله مصدراً معطوفاً **לְלַמְּדָם** **לֵאמֹר** (ويقفون بجانبه، يآذرونه) ، أي أنه حذف دلالة (الأنصار) من الآية تماماً . كما أنه في مقابل (التوبة) يستخدم فعلين هما **שָׁלוּ** **לָא** والذي يعني (التفت نحو - اهتم بـ) ، وفي الحالة الثانية يستخدم **שָׁלוּ** **לְלַמְּדָם** والذي يعني (أسرع لمساعدتهم - هب لنجدتهم) ، وهذه المعاني غير ملائمة لمعنى (التوبة) وما فيها من عفو وغفران لما قد يقع فيه الإنسان - حتى المعصوم صلي الله عليه وسلم - من الزلات بتفضيل ما هو صحيح على ما هو أولى منه . كما أن المترجم باستخدامه لأكثر من مقابل يوحي بعدم التكرار في الأصل بما يؤثر سلباً في الترجمة . كما حول قوله تعالى (رءوف رحيم) إلى جملة فعلية خلافاً للجملة الاسمية في الأصل . وهو رغم التزامه الظاهري بالتكرار لكنه لم يلتزم به مضموناً من حيث وحدة المقابل ، كما أخطأ في فهم معنى (الأنصار) ودلالته كمصطلح إسلامي بما يجعل ترجمته رغم اقتراحها من معنى الأصل غير وافية بمراده .

أما ريفلين فنجد أنه قد استخدم الفعل **שָׁלוּ** **לָא** في الحالتين ، وهو مقابل مباشر للدلالة على (التوبة) . كما كان مدركاً لدلالة (الأنصار) في الأصل ، كما حرص على استخدام الصفات **רַחֲמָנִים** **רַחֲמָנִים** كمقابل أسمى للأصل ، ومن ثم فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجد أنه يستخدم المقابل **נָטָה** **חֲסֵד** **לֵא** والذي يعني (تفضل على - أسبغ فضلاً على) وهو قد يشير لمعنى (التوبة) بشكل غير مباشر؛ لكنه غير واف بدلالة مصطلح الأصل . كما أنه لم يلتزم بالتكرار كما في الأصل ، بل حذف قوله تعالى (ثم تاب عليهم) في المرة الثانية بما يحل بدلالة التأكيد في الأصل . وهو ما يجعل ترجمته غير ملتزمة وفاقة لجزء من دلالة الأصل . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

٣- التكرار لطول الفصل :

آل عمران (١٨٨) : ﴿ لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم ﴾ .

ركندورف : **אל תדמה בנפשך ، כי השמחים על מעשיהם והמהללים על אשר לא עשו לא ישאו את עונם ! להם עונש גדול .** ^(١)

ريفلين : **אל תחשב את השמחים במעשיהם והחפצים כי יהללו באשר לא פעלו، אל תחשב כי יימלטו מן הענש ، אכן עונשם דאבה .** ^(٢)

بن شمش : **ואל תחשוב כי אלה השמחים במעשיהם ואוהבים שיהללו אותם על מה שלא עשו ، שהם יינצלו מן העונש המכאיב הצפוי להם .** ^(٣)

(١) ركن دورف : عم' 41.

(٢) ريبليين : عم' ٧٢.

(٣) بن شمش : عم' ٤٦.

التفسير : (فلا تحسبنهم) تأكيد ، تقديره : فلا تحسبنهم فائزين ، وحسن تكرار الفعل (فلا تحسبنهم) لطول الكلام وهي عادة العرب ، وذلك تقريب لذهن المخاطب .^(١)

في مقابل دلالة التكرار هنا نجد ركندورف غير ملتزم به ، حيث حذف التكرار (فلا تحسبنهم) الثانية من الترجمة . كما أنه جعل مقابل قوله تعالى (ويحبون أن يحمداوا) המזהללים أي أنه حذف دلالة حبهم لهذا الحمد والفرح به وهو ما يستقبحه الله تعالى منهم ؛ لأن في هذا زيادة شناعة وتشهير بهم ، ومن ثم فالترجم قد أخفق في نقل المعنى هنا . كما أنه في ختام الآية جعل مقابل (أليم) وهي المؤلم جعل مقابله 132 (كبير) وهو مقابل قاصر عن دلالة الأصل . فالترجم غير ملتزم بالأصل محقق في نقل جزء من دلالاته .

أما ريفلين فنجدته ملتزماً تماماً بالتكرار كما أنه أظهر حرصه على نقل دلالة قوله تعالى (ويحبون أن يحمداوا) بالمقابل והחפצים כי יהללו الذي يدل على الرغبة الأكيدة في حدوث الأمر ، كما كان مقابل (أليم) هو 132 (الكآبة - الهم - الغم - أسى - ألم) ، ومن ثم فالمقابل قريب من المعنى وإن لم يوفه حقه . ولكن بصفة عامة نجد ترجمته أكثر قرباً من دلالة الأصل مع حرصها على نقل معنى الظاهرة .

أما بن شمش فحذف التكرار (فلا تحسبنهم) الثانية بما يحل بدلالة الأصل ، لكنه في مقابل هذا حرص على إظهار الفعل 132 ، وعلى استخدام لفظ מכאיל وهو المقابل المباشر لـ (أليم) . فهو قريب من المعنى هنا إلى حد ما ، إلا أن ترجمته غير ملتزمة بالأصل . ومن ثم تعتبر ترجمة ريفلين هي الأفضل .

يوسف (٤) : ﴿ إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين ﴾ .

ركندورف : באמר יוסף אל אביו : אבי ! ראיתי אחד עשר כוכבים ואת השמש ואת הירח משתחווים לי .^(٢)

ريفلين : באמר יוסף אל אביו : " אבי ! ראיתי אחד עשר כוכבים ואת השמש ואת הירח ، ראיתם משתחווים לי " .^(٣)

بن شمش : כאשר סיפר יוסף לאביו : " חלמתי חלום כי השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחווים לי " .^(٤)

(١) الزمخشري : ج ١ ، ص ٤٥١ . أبو حيان الأندلسي : ج ٣ ، ص ٤٦٧ . أبو السعود : ج ٢ ، ص ١٢٦ .

(٢) ركندورف : عم' 132 .

(٣) ريبلي : عم' ٢٣١ .

(٤) بن شمش : عم' 138 .

التفسير : (رأيتهم لي ساجدين) فإن قلت ما معنى تكرار رأيت ؟ قلت ليس بتكرار ، وإنما هو كلام مستأنف على تقدير سؤال وقع جواباً له . كأن يعقوب عليه السلام قال له كيف رأيتها ؟ سائلاً عن حال رؤيتها ، فقال رأيتهم لي ساجدين .^(١) وقال "أحمد بن المنير" : وأحسن من ذلك أن الكلام طال بين الفعل ، فطرى ذكر الفعل لمناسبة الحال وهي المقصودة ؛ أي أن التكرار جاء على سبيل التوكيد والتطرية نظراً لطول الفصل بالمفاعيل.^(٢)

وسواء أكان التكرار للاستئناف وليان الحال أم للتوكيد والتطرية بعد طول الفصل ، فإن ركندورف لم يلتزم بتكرار الفعل (رأيتهم) بما أخل بجزء من دلالة الأصل لديه . بالإضافة لضياح جزء آخر بسبب نسق اللغة العبرية التي لا تسمح بتقديم الجار على الحال ، ومن ثم تأخر مقابل الجار (لي) إلى ما بعد قوله تعالى (ساجدين) خلافاً للأصل ، بما يضع دلالة العناية والاهتمام بما هو أهم مع مراعاة الفواصل في الأصل.^(٣) وهو ما لم يتمكن المترجم من نقله فزاد هذا ترجمته بعداً عن دلالة الأصل.

أما ريفلين فكان شديد الدقة كدأبه غالباً حيث التزم بتكرار فعل الرؤيا ، بما يجعله أكثر دقة من سابقه وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فقد حذف النداء (يا أبت) وما فيه من تودد وإظهار للمحبة . كما أنه استبدل الرؤيا بالحلم والمراد هنا الرؤيا داخل الحلم وليس الرؤيا في حد ذاتها ككل ؛ أي أنه لم يتمكن من الإشعار بما في الأصل من دقة واستحضار للحلم كأنه مائل أمامه عليه السلام ، ثم لجده يقدم ويؤخر خلافاً للأصل إذ قدم ذكر (الشمس والقمر) على ذكر (أحد عشر كوكباً) بما يخل بدلالة الأصل وما فيها من ترقى من الأدنى إلى الأعلى ، فعكس المترجم هذه الدلالة فأتى بالأعلى أولاً بما يخل بمعنى الأصل ، كما أنه لم يلتزم بتكرار الرؤيا بل حذف (رأيت) الثانية بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل فهي أشد سوءاً من ترجمة ركندورف . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأكثر التزاماً بالأصل والأقرب للمعنى .

(١) الزمخشري : ج ٢ ، ص ٤٤٣ ، ٤٤٤ . أبو السعود : ج ٤ ، ص ٢٥٢ .

(٢) الزمخشري : ج ٢ ، ص ٤٤٣ تعليق أحمد بن المنير على الزمخشري . أبو حيان الأندلسي : ج ٦ ، ص ٢٣٨ .

(٣) أبو السعود : ج ٤ ، ص ٢٥٢ .

4- التكرار لتعدد التعالق :

النساء (117) : ﴿ إن يدعون من دونه إلا إناثاً وإن يدعون إلا شيطاناً مريداً ﴾.

רכנדורף : הבוגדים יקראו אל אלילים נקבות זולתי אל , ואל השטן המסית והמדיח .⁽¹⁾

ريفلين : לא יקראו לזולתו בלתי אם לנקבות, ולא יקראו בלתי אם לשטן קשה ערף .⁽²⁾

بن شمش : כאותם הפונים לאלילות- נקבות וכן לשטן המורד, שאללה קיללו.⁽³⁾

التفسير : (إن يدعون إلا إناثاً) أي ما يعبدون من دون الله ويتخذونه إلهاً إلا مسميات تسمية الإناث ، وكفى بالدعاء عن العبادة . (وإن يدعون) قيل هو دعاء، ولا يتعارض الحصران ؛ لأن دعاء الأصنام ناشئ عن دعائهم الشيطان ، لما عبدوا الشيطان أغراهم بعبادة الأصنام . أو لاختلاف الدعاءين ، فالأول عبادة، والثاني طوعية ،⁽⁴⁾ أي لتعدد التعالق.

وفي مقابل هذا المعنى نجد رכנדورף يكتفي بمقابل (يدعون) مرة واحدة دون تكرار مكثفاً بالعطف ، كما أنه صاغ أسلوب القصر بالجملة الخبرية . بما يعني أنه أضاع دلالة التكرار كما أضاع دلالة الحصر بما يخل بالمعنى ، ويجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فنجده قد حرص على تكرار مقابل (يدعون) ، كما التزم بأسلوب القصر ملتزماً بدلالة الحصر المستمدة منه في الحالتين بما يعني إدراكه للمراد في الآية ، ومن ثم فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فسار على نهج رכנדورף ، حيث صاغ الآية في الحالتين بالأسلوب الخبري دون أسلوب القصر ، كما لم يلتزم بالتكرار . ومن ثم فقد أضاع جزءاً من دلالة الأصل فترجمته غير ملتزمة . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

الأعراف (6) : ﴿ فلنستلن الذين أرسل إليهم ولنستلن المرسلين ﴾ .

רכנדורף : את כל האנשים אשר שלחנו אליהם נביאים , וגם את הנביאים נביא במשפט .⁽⁵⁾

(1) רכנדורף : עמ' 53.

(2) ריבלין : עמ' 94 , 95.

(3) בן שמש : עמ' 59.

(4) أبو حيان الأندلسي : ج 4 , ص 70 , 68 . الألويسي : ج 5 , ص 148 , 149.

(5) רכנדורף : עמ' 84.

ريفلين : **אכן שאול בשאל את אלה אשר שלח אליהם [שליח] ، ושאלנו את [פי] השליחים .^(١)**

بن شمش : ביום הדין נטיל את האחריות על העמים ששיגרנו אליהם שליחים ובחקור את שליחיהם על מעשיהם ، אף-על-פי שהם...^(٢)

التفسير : (فلنستلن الذين أرسل إليهم) وسؤال الأمم تقرير وتوبيخ يعقب الكفار والعصاة عذاباً ، وهو بيان لعذابهم الأخروي إثر بيان عذابهم الدنيوي . (ولنستلن المرسلين) سؤال الرسل تأنيس يعقب الأنبياء ثواباً وكرامة . ووضع الظاهر موضع الضمير (الذين أرسل إليهم) لمزيد تقرير . والمراد بالسؤال توبيخ الكفرة وتقريرهم . أو الأول في موقف الحساب ، والثاني في موقف العقاب .^(٣) وهو في الحالتين لتعدد التعالق .

وفي مقابل دلالة التكرار هنا نجد أن ركندورف حذف الفعل (فلنستلن) في الحالة الأولى مكتفياً باستخدام صيغة التقديم للمفعول به **את כל... גם את** بعطف الجملة الأخرى عليه ، مع تأخير مقابل (لنستلن) الثانية إلى ختام الآية، أي أنه لم يلتزم بترتيب الأصل من العناية بالمقدم وهو السؤال وتوكيده باللام والنون، ولكنه أتى بالمقابل **בביתא במשפט** (نحاكم) وهو مقابل غير واف بدلالة التوكيد في الأصل . كما أنه حوّل الفعل (أرسل) من البناء للمجهول إلى البناء للمعلوم **שאלנו** بما يخل بدلالة الأصل . فهو قد أضاع دلالة التكرار هنا وجمع بين الحالتين رغم تفاوتهما في المكانة بين الكفر والتوبيخ ، وبين الإنعام والتأنيس . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من دلالاته .

أما ريفلين فنجده كان أكثر دقة حيث أدرك دلالة التوكيد باللام والنون-القسم- في الفعل فاستخدم الأداة **אכן** للتوكيد مع المصدر المطلق **שאל** ، بما يعني إدراكه لدلالة التوكيد هنا . كما حافظ على البناء للمجهول (أرسل) **שאל** ، كما حرص على تكرار الفعل **שאלנו** مع الاكتفاء هنا بالتوكيد بالواو القالبة . ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة إلى حد كبير بالأصل حريصة على التكرار فيه .

أما بن شمش فنجده استخدم **נטיל את האחריות** على كمقابل للسؤال وهو (إلقاء المسؤولية)، وهو هنا يشير بطرف خفي إلى التوبيخ المستفاد من دلالة السؤال في الأصل ، لكنه لم يأت بالمقابل المباشر، كما لم يلتزم بالتوكيد الوارد في الصيغة الأصلية للفعل . كما حوّل (أرسل) من البناء للمجهول إلى البناء للمعلوم **שאלנו** ، ثم نجده يخالف بين الفعلين حيث يستخدم في

(١) ريبليز : عم' ١٤٥ .

(٢) بن شمش : عم' 90 .

(٣) الزمخشري : ج ٢ ، ص ٨٨ . أبو السعود : ج ٣ ، ص ٢١٢ . أبو حيان الأندلسي : ج ٥ ، ص ١٣ . الألوسي : ج ٨ ، ص ٨١ .

الثانية الفعل **חקק** وهو يعني (بحث - استقصى - فتش - فحص - تحري). ^(١) وهو مقابل يشير للتمعن في الأمر وتفحصه وليس للدلالة على البشرى والإيناس، وهو ما فقدته المترجم بتغيره للمقابل الواحد، واستخدام أكثر من مقابل عبري له خلافاً للأصل. وهو وإن التزم بالتكرار، إلا أن مقابلاته جاءت غير وافية بالمعنى، خاصة وأن المراد ليس سؤال تقصير وحساب بل سؤال ثبت وتقريع للمرسل إليهم بأن المرسلين لم يقصروا في مهمتهم ووعظهم. ومن ثم فالمقابل فاقد لكثير من دلالات الأصل، والترجمة تعد ملتزمة ظاهرياً، لكنها غير وافية بمراد الأصل. ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل والأكثر دقة.

الرحمن (٩،٨،٧) : **وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ** .

ركندورف : **הוא הרים את השמים ויתארם במאזנים * למען גם אתם תעברו חק במאזנים * ותשקלו משקל צדק ולא תמעטו את מאזניכם**. ^(٢)

ريفلين : **את השמים הרים וישם מאזנים * למען אשר לא תמעלו במאזנים * והקימו את המשקל בצדק ואל תחסירו את המאזנים**. ^(٣)

بن شمش : **ومعلل לשמים המורמים יצב והעמיד מאזני-צדק למען ישקלו מעשיכם . הרבו איפוא במעשים טובים לבל יופחת משקלם**. ^(٤)

التفسير : (وضع الميزان) كرر لفظ الميزان ثلاث مرات تشديداً للتوصية به، وتقوية للأمر باستعماله والحث عليه. ^(٥) وقيل : لاستقلال كل آية بنفسها . أو أن كلا من الألفاظ الثلاثة مغاير للآخر فالأول ميزان الدنيا، والثاني ميزان الآخرة، والثالث ميزان العقل. ^(٦)

(١) ي. شטיينبرگ : ע' חקר . ד. שגיב : ע' חקר .

(٢) רקנדורף : עמ' ٣١٠ .

(٣) ריבלין : עמ' ٦١٩ .

(٤) בן שמש : עמ' 327 .

(٥) الزمخشري : ج ٤، ص ٤٤٤ . أبو حيان الأندلسي : ج ١٠، ص ٥٧ . عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات، ص ٨٨ .

(٦) الكرماني : الكرماني : أسرار التكرار في القرآن، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة ، ص ٢٣١ . أبو يحيى زكريا الأنصاري : ص ٤٠٥، ٤٠٦ .

وفي مقابل هذه الدلالة للتكرار في الأصل نجد ركندورف ملتزماً بالحفاظ على الظاهرة وإن أخذ عليه عدم الالتزام بالتقديم والتأخير في الآية الأولى ، كما أنه جعل قوله تعالى: (ووضع الميزان) مقابل **ויתארם במאזנים** مع العلم بأن المقابل هنا غير واف بالدلالة ؛ لأن المراد ليس مجرد الوصف بل تثبيت الميزان وجعله المحك لكل الأمور الدنيوية والأخروية . كما يأخذ عليه أضافته للضمير (כם) العائد على أنتم في الآية الثالثة في قوله **מאזנים** بدلا من التعريف بالأداة كما في الأصل، بما يجعل ترجمته رغم حفاظها على الظاهرة إلا أنها غير وافية بدلالة الأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة حيث حافظ على التكرار كما في الأصل ، وإن أخذ عليه تنكير لفظ (الميزان) في الآية الأولى ، لكنه التزم كذلك بالتقديم والتأخير في الآية الأولى ، فهو الأفضل بمقارنته بركندورف .

أما بن شمش فنجد أنه بالرغم من دلالة التكرار هنا إلا إنه غير ملتزم بالأصل ، حيث استخدم التعبير **מאזנים-כד** في الآية الأولى ثم اكتفى به ، مع عدم الفصل بين الآيات الثلاثة، حيث أضاف من لدنه مفعولاً ثانياً لوضع الميزان وهو **למען ישקלו מעשיכם** (لتوزن به أعمالكم) ، وهي إضافة لم ترد في الأصل، كما لم يقدرها المفسرون. ومن ناحية أخرى جعل مقابل قوله تعالى (ألا تظفوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط) **הרבו איפוא במעשים טובים לבל יופחת משקלם** أي (فاكثروا إذن من الأعمال الطيبة لكي لا يقل وزنها) . وما أبعد هذه الترجمة عن دلالة الأصل وبلاغته، حيث إن المراد بوضع الميزان هو الأمر بالعدل وتوفية الله لكل ذي حق حقه، حتى انتظم أمر العالم به واستقام . أي أنه خلق كل ما توزن به الأشياء وتعرف به مقاديرها، ولذا أمر بعدم التجاوز في تحقيق هذا العدل والإنصاف فيه ، مع التوكيد بقوله تعالى (وأقيموا الوزن) ؛ أي واجعلوا وزنكم مستقيماً بالعدل في كل ما يتحراه الإنسان من الأفعال والأقوال . (ولا تخسروا الميزان) أي لا تنقصوه ، والمراد به الموزون لا الميزان نفسه . أي أن الآيات تتضمن أمر ونهيان ؛ نهي عن الطغيان ونهي عن الخسران والتطيف .^(١) فآين هذا المعنى من ترجمة بن شمش البعيدة تماماً عن دلالة الأصل ؟! ومن ثم فالترجم لم يلتزم بدلالة الظاهرة ، كما أنه اشتط في تفسيره لمعاني الآية الكريمة وحرّف من دلالة الأصل فترجمته غاية في القصور وعدم الالتزام بالأصل . ومن ثم تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديل لفظ **מאזנים** بتعريفه بالأداة **המאזנים**

(١) الزمخشري : المرجع السابق، نفسه . أبو السعود : ج ٢، ص ١٧٧ . د. عبد القادر حسين : المرجع السابق ، نفسه .

٥- التكرار للتفصيل بعد الإجمال :

الشعراء (١٣٣، ١٣٢): ﴿واتقوا الذي أمدكم بما تعلمون * أمدكم بأنعام وبنين﴾

ركندورف: يראو את אשר חלק לכם כל טוב אשר אתם יודעים: בהמות ובנים.^(١)

ريفلين: יראו את זה אשר תמד בכם באשר ידעת. תמד בכם במקנה ובנים.^(٢)

بن شمش: כי הוא אשר העניק לכם את מה שיש לכם כעת: מיקנה، בנים،^(٣)

التفسير: (واتقوا الذي أمدكم بما تعلمون) من أنواع النعماء وأصناف الآلاء، أجهلها أولاً ثم فصلها بقوله (أمدكم بأنعام)، بإعادة الفعل لزيادة التقرير، فإن التفصيل بعد الإجمال والتفسير إثر الإجمال أدخل في ذلك.^(٤)

وفي مقابل دلالة التكرار بين الآيتين نجد ركندورف لا يلتزم بالتكرار، بل يكفي بذكر مقابل الفعل (أمدكم) حלק לכם والذي يعني (قسم - وزع)، في الآية الأولى فقط. ثم يذكر في الآية الثانية المفاعيل دون تكرار الفعل، بما يعني إضاعته لدلالة التكرار هنا. كما أن دلالة المقابل هنا غير وافية بدلالة (الإمداد) الذي تدل على الفضل والكرم بلا استحقاق، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه.

أما ريفلين فقد حرص على تكرار مقابل الفعل (أمدكم) תמד בכם، ملتزماً في ذلك بالمقابل القريب من دلالة الأصل، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه.

أما بن شمش فنجد أنه لم يلتزم بتكرار مقابل الفعل (أمدكم)، كما حذف الفعل (اتقوا) مكتفياً بما ورد في (الآية ١٣١)، دون مراعاة للتكرار في الأصل. كما جعل (الآية ١٣٢) مجرد تعليل للتقوى الواردة في الآية السابقة، بأنه هو الذي أمدكم بما تعملون؛ أي بسبب هذا الفضل وليس التقوى مجرد العلم بالآلوهية. فترجمته غير ملتزمة بالأصل بل وأشد قصوراً من ترجمة ركندورف. بما يعني أن ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا.

.....

القمر (٩): ﴿كذبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبدنا وقالوا مجنون وازدجر﴾.

ركندورف: גם עם נח، אשר לפניהם، ענה שקר בשלוחנו ויאמרו: אך משוגע הוא ויקללנו.^(٥)

ريفلين: כחשו לפניהם עם נח، ויתנו לכוזב את עבדנו ויאמרו: משוגע וינ'אץ.^(٦)

(١) ركندورف: عم' ٢١٧.

(٢) ريبلي: عم' ٣٩٤.

(٣) بن شمش: عم' 223.

(٤) الزمخشري: ج ٣، ص ٣٢٦. أبو السعود: ج ٦، ص ٢٥٧.

(٥) ركندورف: عم' ٣٠٨.

(٦) ريبلي: عم' ٦١٥.

بن شمش : לפנייהם התכחשו גם לעבדנו נוח ، וכינוהו משוגע והרחיקוהו .^(١)

التفسير : (كذبت قبلهم قوم نوح) شروع في تعداد بعض ما ذكر من الأنباء الموجبة للإزجار ونوع تفصيل لها بعد إجمال (كذبت) في أول الآية ، وبيان لعدم تأثيرها تقريراً لفحوى قوله تعالى (فما تغني النذر) . والمعنى : فعل التكذيب قبل تكذيب قومك قوم نوح ، (فكذبوا عبدنا) تفسير لذلك التكذيب المبهم ، وفيه مزيد تقرير وتحقيق للتكذيب . وقيل معناه كذبوه تكذيباً إثر تكذيب كلّمّا خلا منهم قرن مكذب جاء عقبه قرن آخر مكذب مثله ، وفي ذكره صلى الله عليه وسلم بعنوان العبودية مع الإضافة إلى نون العظمة تفخيماً له عليه السلام ، ورفع لخله ، وزيادة تشنيع لمكذبيه .^(٢)

وفي مقابل هذا المعنى لتكرار فعل التكذيب نجد ركندورف غير ملتزم بالتكرار ، حيث استخدم التعبير לאבדא ٦٦٧٢٢ مقابل لقوله تعالى (فكذبوا عبدنا) ، مرة واحدة فقط ؛ أي أنه حذف (كذبت) الأولى بما يخل تمام بالمعنى السابق ذكره . كما أنه استبدل مقابل العبودية بالرسالة ٦٦٧٢٢ والذي يعني (مرسل - مبعوث) ، وهي صيغة تفقد النص جزءاً من دلالاته حيث أن ذكر العبودية هنا له من الدلائل ما لا ينفع معها ذكر الرسالة ، بما يجعل المترجم غير ملتزم بالظاهرة وفاقداً لجزء كبير من دلالة الأصل .

أما ريفلين فقد حرص على الالتزام بتكرار مقابل التكذيب (כחשנו ، ויחזנו לכובד) ، وإن يؤخذ عليه المخالفة بين الصيغتين ، وربما كان ذلك محاولة منه الاعتماد على أن هذا تفصيل بعد إجمال ، أو لتباين التكذيب في كل حالة فهو تكذيب إثر آخر . كما حرص على مقابل العبودية متصلاً بالضمير לאבדא ٦٦٧٢٢ ، فهو ملتزم بالأصل قريب إلى حد كبير من المعنى .

أما بن شمش فنجدّه التزم بالتكذيب في الحالة الثانية فقط ، مثل ركندورف ، حيث حذف (كذبت) الأولى . كما دمج بين (قوم نوح) وبين (عبدنا) לאבדא ٦٦٧٢٢ بحذف (قوم) ، وهي النسب إلى نوح عليه السلام ؛ أي أنه لم يذكر المكذب الحقيقي هنا وهم قوم نوح ، بل صاغ الجملة بالإهام للفاعل (هم) دون تحديد لهم . ومن ثم فهو قد سار على نهج وسط بين ركندورف وبين ريفلين ، بما يجعل ترجمته غير ملتزم بالأصل فاقدة لجزء من دلالاته . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

(١) בן שמש : עמ' 325.

(٢) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٤٣٣ . أبو السعود : ج ٨ ، ص ١٦٨ ، ١٦٩ . أبو حيان الأندلسي : ج ١٠ ، ص ٣٧ . د. عبد نقادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص ٧٠ .

آل عمران (١٠٤) : ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾

ركندورف : למען תהיו עם דבק באמונה הטובה המצוה את הישר ואוסרה את הרע בעיני ד'. העם הזה יצליח. ^(١)

ريفلين : והייתם לעם אשר יקראו אל הטוב וצוו על הצדק והניאו מן הרע . אכן אלה הם המצליחים. ^(٢)

بن شمش : ولמעن תקوم مכם ائمة של עושי הישר והטוב וסרים מרע . רק אומות כאלה מצליחות ^(٣)

التفسير : (يدعون إلى الخير ويأمرُونَ بالمعروف وينهون عن المنكر) ذكر أولاً الدعاء إلى الخير وهو عام في التكليف ، ثم جيء بالخاص إعلالاً بفضله وشرفه علي سائر الخيرات ، فذلك من سبيل عطف الخاص على العام. ^(٤) وقال "ابن المنير" إن في هذا مزيد عتاء واهتمام. ^(٥)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف ملتزماً بالنسق القرآني، لكنه لم يعطف (ويأمرُونَ بالمعروف) بل اكتفى بالوصف المباشر **המצוה את הישר** ، وهو وإن أدى المعنى ، إلا أنه حوّل غط الجملة بما يحل بدلالة عطف الخاص على العام ، كما أدمج الجملتين معاً . فترجمته قريبة من دلالة الأصل ، وإن كانت غير وافية بمعناه .

أما ريفلين فنجدته ملتزماً بالأصل محافظاً على العطف بالوار في جملة مستقلة وهو بهذا أفضل من سابقه وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجدته سار على نهج ركندورف حيث جعل (ويأمرُونَ بالمعروف) معطوفاً على (يدعون إلى الخير) وإن قدّم الأمر بالمعروف على ذكر الدعاء للخير ، وهو بهذا قد أحل بالترتيب في الأصل من عطف الخاص على العام . كما أنه جعل (يأمرُونَ) و (ينهون) أي لأنفسهم ولغيرهم قصرهما المترجم على أنفسهم فقط **עושי הישר** ، **וסרים מרע** باستخدام صيغة اسم الفاعل ، بما يحل بجزء من المعنى في الأصل . أي أنه غير ملتزم بكون (يأمرُونَ بالمعروف) جملة منفصلة ، وغير ملتزم بترتيب الأصل من حيث الدلالة ، ومن ثم فترجمته قاصرة عن المعنى رغم التزامها الظاهري . ومن ثم تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

(١) ركندورف : عم' ٣٥ .

(٢) ريبلي : عم' ٦٠ ، ٦١ .

(٣) بن شمش : عم' ٤٠ .

(٤) الزمخشري : ج ١ ، ص ٣٩٨ . أبو السعود : ج ٢ ، ص ٦٧ ، ٦٨ . أبو حيان الأندلسي : ج ٣ ، ص ٢٩٠ .

(٥) الزمخشري : ج ١ ، ص ٣٩٨ . تعليق أحمد بن المنير على تفسير الزمخشري .

٦- التكرار للتعظيم :

المائدة (١١٠) : ﴿... وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير ياذني فتفخ فيها فتكون طيراً بإذني وتبرئ الأكمه والأبرص ياذني وإذ تخرج الموتى ياذني... فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين﴾

ركندورف :... برצוני יצרת דמות עוף מחומר ، ותפח בו רוח חיים ברצוני ، ויהי לנפש חיה. עוור ומצורע רפאת ברצוני، ותציא משחת את המתים... והבוגדים אמרו: אך שקר הוא .^(١)

ريفلين :...וביצרך מן הטיט כדמות העוף ברצוני ותפח בו [רוח] ויהי לעוף ברצוני، ותרפא את העוור מלידה ואת המצורע ברצוני، ותוציא את המתים [מקברותם] ברצוני...ויאמרו הכופרים בהם: "אין אלה בלתי אם כשפים גלויים"^(٢)

بن شمش : ... عت برשותي يذرت از من الحומר كدמות عוף שהفך לעוף حي כאשר נפחת בו רוח ، וברשותי ריפאת עיוור ומצורע והחיית מתים והכופרים מביניהם אמרו שאין הם אלא כישוף ברוד .^(٣)

التفسير : (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير) أي تصور منه هيئة مماثلة لهيئة الطير (بإذني) بتسهيلي وبتيسيري لا على أن يكون الخلق صادراً عنه عليه السلام حقيقة، بل على أن يظهر ذلك على يده عليه السلام عند مباشرة الأسباب مع كون الخلق حقيقة لله تعالى . وتكرير قوله (ياذني) في الطير مع كونه شيئاً واحداً للتبنيه على أن كلا من التصوير والنفخ أمر معظم بديع لا يتسنى ولا يترتب عليه شيء إلا ياذنه تعالى . دفعاً لمن يتوهم في عيسى عليه السلام الألوهية . وعطف عليه (وتبرئ الأكمه والأبرص) ولم يذكر ياذن الله اكفاء به في الخوارق الأعظم، وعقب قوله (تخرج الموتى) (ياذني) للاعتناء بتحقيق الحق وبيان أن تلك الخوارق في المواطن الأربعة، ليست من قبل عيسى عليه السلام بل من الله 1 وذلك في معرض الامتان .^(٤)

وفي مقابل هذه الدقة البلاغية المعجزة لدلالة التكرار هنا، نجد ركندورف يلتزم بذكر مقابل (ياذني) برצוני في الحالة الأولى والثانية . لكنه أخطأ في موقعية كل حالة حيث قسّم في الحالة الأولى (ياذني) على الفعل (تخلق) برצוני יצרת مع جعله زمن الفعل للماضي، وهو في حقيقته للحاضر لاستحضار الصورة أمام القارئ . كما أنه جعل (ياذني) الثانية تالية لقوله تعالى (فتفخ فيها) ، وليست مثل الأصل بعد قوله تعالى (فتكون طيراً) ؛ أي أنه وضع (ياذني) عقب النفخ وهو

(١) ركندورف : عم' ٦٩ .

(٢) ريفلين : عم' ١٢١ .

(٣) بن شمش : عم' 75 .

(٤) أبو السعود : ج ٣، ص ٩٥ . أبو حيان الأندلسي : ج ٣، ص ١٦٦ . الألوسي : ج ٧، ص ٨٥ .

بهذا خرج عن الإبداع القرآني في نسب الخلق والنفخ لله عز وجل مع إجراء الأمر على يد عيسى عليه السلام . لأن المراد والمعجز ليس النفخ ، بل تصير هذا المخلوق حياً طيراً ، ومن ثم فتقديم **ברצוני** في الترجمة يخرج عن هذه الفائدة المباشرة للأصل . كما أنه في الحالة الثالثة قدم المفعول على الفعل والفاعل مخالفاً ترتيب الأصل فتقديم الفعل والفاعل (تبرئ) للاهتمام بعملية الإبراء والشفاء ، وليس المراد الاهتمام بنوعية من يشفي ؛ لأن في التأخير تشويقاً له ، وهو ما أضاعه المترجم بعدم التزامه بترتيب الأصل . ثم نجده في أقوى حالات المعجزة وهي (إخراج الموتى) ، يحذف قوله تعالى (يا ذني) ، بما يثبت لعيسى عليه السلام صفة إخراج الموتى مباشرة دون إجراء الأمر من الله تعالى على يديه وتسهيله سبحانه له هذا الأمر . ومن ثم أضاع المترجم جزءاً مهماً من المعنى مع إخلال تام بنمط الأصل . فهو غير ملتزم بالتكرار في الحالة الأخيرة مع عدم الالتزام بترتيب الأصل . كما أنه حول (السحر) في ختام الآية إلى كذب ، وشتان بين الكذب والسحر ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة وفاقة لجزء من دلالة الأصل .

أما ريفلين فنجده قد حافظ على موقع (يا ذني) في الحالات الأربعة ؛ أي أنه حافظ على التكرار مع الحرص على موقعية الكلمات كما في الأصل ، واستخدم المقابل المباشر (للسحر) في ختام الآية **כשפים** ، فهو ملتزم بالأصل قريب من معناه .

أما بن شמש فسار على نهج ركندورف حيث قدم **ברצוני יצאת** وهو مقابل (يا ذني) على الفعل ، كما حذف (يا ذني) في الحالة الثانية ، مع تقديمه (فتكون طيراً) على (فتنفخ فيه) باستخدام **כאשר** وهو ما يخالف ترتيب الأصل . وفي الحالة الثالثة نجده قدم **ברצוני** على الفعل **ריפאת** . ثم حذف (يا ذني) الرابعة مكتفياً بعطف (إحياء الموتى) على (إبراء الأكهم والأبرص) ، بما يخل تماماً بدلالة التكرار في الأصل . أي أنه لم يلتزم إلا في الحالة الأولى والثالثة فقط ، وإن استخدم مثل ريفلين **כישוף** كمقابل مباشر (للسحر) . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل سواء من حيث التكرار أو الموقعية وفاقة لجزء من دلالة . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل والأكثر التزاماً بترتيب الأصل .

التوبة (٥٩) : ﴿ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون﴾ .

ركندورف : לו קבלו ברצון את אשר נתן להם אלהים ושלוחו ، ואמרו : דיינו מתת אל ושלוחו אשר נתן לנו ברחמיו ، ולפניו נשפוך שיחנו ! ^(١)

ريفلين : ואולם לו ישר בעיניהם אשר נתן להם אלהים ושלוחו ואמרו : חלקנו אלהים . נתון יתן לנו אלהים מחסדו ، ושלוחו ، כי אל אלהים בערג . ^(٢)

(١) ركندورف : عم' ١١٠ .

(٢) ريفلين : عم' ١٩٢ .

בן שמש : אילו היו מסתפקים במה שאללה שליחו נותן להם ، היו אומרים :
אללה הוא חלקנו ، והוא דיו לנו ، כי הוא יעניק לנו מחסדו על - ידי שליחו ואילו
שאיפתנו .^(١)

التفسير : (ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله) ذكر الله عز وجل للتعظيم والتبهي على أن
ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم كأن بأمره سبحانه وتعالى^(٢) ولعل ذكر لفظ الجلالة لإظهار
مزيد التجاء إليه عز وجل مع الرضا التام به ، والتلذذ بذكره .

وفي مقابل دلالة التعظيم هنا - والالتجاء - نجد ركندورف قد التزم بالشق الأول من الآية ،
أما في قوله (حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله) نجده قد قسّم وأخّر **דיינו ממת אל**
ושלוחו (سيؤتينا الله ورسوله) ، **אשר נתן לנו ברחמיו** (الذي آتانا برحمته) ؛ أي أنه قدّم
ذكر (سيؤتينا الله ورسوله) على ذكر (حسبنا الله) ، مع تأخير (سيؤتينا من فضله) ومن ثم حذف
لفظ الجلالة (الله) وأتى بالمقابل **אשר נתן** ، كما حذفه في قوله تعالى (إنّا إلى الله راغبون)
ולפניו נשפוך שיחנו في الحالتين مكثفياً بالضمير بدلاً من الإظهار ، بما يخل بدلالة التعظيم
والتأكيد على التلذذ بالذكر والالتجاء في الأصل . مما يفقد الآية جزءاً من معناها . ومن ثم فهو
غير ملتزم بتكرار لفظ الجلالة (٤ مرات) كما في الأصل ، بل كرره المترجم مرتين فقط مع التنويع
في المقابل **אלהים** ، **אל** وهو ما يخل بالمعنى فترجمته غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فنجده قد حرص على تكرار لفظ الجلالة في جميع الحالات ، مع الالتزام بالترتيب
كما في الأصل . ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة مؤدية لجزء كبير من معنى الأصل فهو ملتزم بالأصل
قريب من معناه .

أما بن شمس فنجده قد التزم بالشق الأول من الآية ، وأما في الشق الثاني (حسبنا الله) قدّم وأخّر
خلافاً للأصل **אללה הוא חלקנו** ، فالمراد تأكيد كونهم يحتسبون إلى الله وليس العكس . ثم
حذف لفظ الجلالة في قوله تعالى (سيؤتينا الله) **הוא יעניק לנו** . وبدلاً من العطف لـ (ورسوله)
على لفظ الجلالة باعتبار أن الرسول يفيض عليه بما أنعم الله به عليهم ، نجده يجعل الرسول أداة أو
واسطة لهذا الإتياء **על - ידי שלוחו** بما يخالف معنى الأصل من أفراد الرسول صلى الله عليه
وسلم بالذكر معطوفاً على لفظ الجلالة مباشرة ؛ للدلالة على أنه مأمور من الله ، وأن عليهم طاعته
كما يطيعون الله عز وجل ، وهو ما خالفه المترجم . كما حذف لفظ الجلالة في الشق الأخير من
الآية مكثفياً بالضمير ؛ أي أنه سار على نهج ركندورف من التزامه في الحالتين الأولى والثانية
والحذف في الثالثة والرابعة بما يخل تماماً بدلالة الأصل ، ومن ثم تفقد ترجمته جزءاً من المعنى .
وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

(١) בן שמש : עמ' 114 ، 115 .

(٢) أبو السعود : ج ٤ ، ص ٧٥ . الألوسي : ج ١٠ ، ص ١٢٠ .

٧- التكرار للتفخيم والتشريف :

الزخرف (٨٢) : ﴿ سبحان رب السموات والأرض رب العرش عما يصفون ﴾

ركندورف : חלילה לאדון השמים והארץ והכסא הנורא. את אשר יערכו לו! ^(١)

ريفلين : חלילה לאלהי השמים והארץ וכסא הכבוד אשר יחשבו [אליו] . ^(٢)

بن شمش : ישתבח שמו ، ריבון השמים והארץ ובעל כיסא-הכבוד ، הוא נעלה מעל למה שהם מייחסים לו . ^(٣)

التفسير : (سبحان رب السموات) إضافة اسم الرب إلى أعظم الأجرام وأقواها للتنبيه على أنها وما فيها من المخلوقات تحت ملكوته وربوبيته ، وفي هذا ما فيه من التشريف لها . وتكرار (الرب) في قوله تعالى (رب العرش) لما فيه من التفخيم لشأن العرش . ^(٤)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف غير ملتزم بالتكرار ، حيث اكتفى بالوصف הנורא مع العطف على السموات والأرض ، وهو بهذا قد أضاع جزءاً من دلالة التفخيم في الأصل ، خاصة مع لفظ الربوبية الدال على أن الله تعالى هو رب كل شيء على ما يقتضيه من المصالح وهو ما أضاعه المترجم بعدم التزامه بالظاهرة .

أما ريفلين فسار على نهج ركندورف حيث لم يكرر واكتفى بالعطف مع إضافة لفظ כבוד للدلالة على المعنى ، لكنه أخفق مثل سابقه في الاحتفاظ بالمعنى المراد مباشرة من الأصل ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن المعنى .

أما بن شمش فنلاحظ أنه خالف سابقه حيث حرص على تكرار لفظ (الرب) ריבון ، בעל ، مع المخالفة بين اللفظين على النقيض مما في الأصل . ولكنه حافظ على الشق الأكبر من الدلالة باعتبار المعنى البلاغي للتكرار هنا . أي أن ترجمة بن شمش هنا هي الأفضل مع تعديل مقابل الربوبية في الحالتين إلى ריבון .

الطور (١٨) : ﴿ فاكهين بما آتاهم وهم ووقاهم ربهم عذاب الجحيم ﴾

ركندورف : יתענגו על מתת ד' ، ואלהים יצילם מאש הגיהנם . ^(٥)

ريفلين : מתענגים על אשר חלק להם אלהיהם ، ויפלטם מענש שאול . ^(٦)

(١) רקנדורף : עמ' ٢٨٧ .

(٢) ריבלין : עמ' ٥٥٩ .

(٣) בן שמש : עמ' 300 .

(٤) أبو السعود : ج ٨ ، ص ٥٦ . د. عبد القادر حسين : التفسير البلاغي الميسر ، ج ٢٥ ، ص ٨٦ .

(٥) רקנדورף : עמ' 305 .

(٦) ריבלין : עמ' ٦٠٦ .

בן שמש : להיות נהנים ממה שריבונם יעניק להם כשהם מאושרים שניצלו מעונש השואל^(١).

التفسير : (فاكهين بما آتاهم ربهم) ناعمين متلذذين بإنعام الله عليهم ورضاه عنهم. وإظهار (الرب) في موضع الإضمار مضافاً إلى ضميرهم للتشريف والتعليل^(٢).

وفي مقابل دلالة تكرار لفظ (الرب) نجد ركندورف قد التزم بهذا التكرار ، لكنه حذف الضمائر الملحقه (ربهم) في الحالتين بما يحل بجزء من دلالة التشريف لهم بنسب الرب إليهم. أي أنه حافظ على الظاهرة وإن شاب ترجمته فقدان لجزء من الدلالة الأصلية خاصة وأنه خالف بين مقابل الرب في الحالتين من 'ד' إلى 'אלהים' وكلاهما قاصر عن دلالة الربوبية .

أما ريفلين فقد التزم بالمقابل مع الضمير 'אלהיהם' في الحالة الأولى فقط ، لكنه لم يكرر في الجملة الثانية مكتفياً بعطف الجملة بالضمير المستتر فيها ، بما يحل بالمعنى المراد هنا من التكرار وهو التشريف والتعليل للتلذذ بأنه تلذذ بالنعمة وبما هو أعظم منها ، وهو وقايته عز وجل لهم من عذاب الجحيم . فترجمته غير ملتزمة بالأصل وغير وافية بمعناه .

أما بن شمش فقد سار على نهج ريفلين في حفاظه على مقابل (ربهم) في الشق الأول من الآية، لكنه قدّم الرب على آتاهم خلافاً للأصل . أما في الشق الثاني فقد استبدل البناء للمعلوم (وقاهم ربهم) بالبناء للمجهول 'שניצלו' ، أي أنه حذف مقابل (ربهم) وعدّل من صياغة الجملة . ومن ثم فلم يلتزم بالظاهرة هنا بما أفقد ترجمته جزءاً من دلالة الأصل . وبالتالي تصبح ترجمة ركندورف هي الأفضل وذلك بعد توحيد مقابل الربوبية لديه إلى 'ריבון'.

الواقعة (٨ ، ٩ ، ١٠) : ﴿أَصْحَابُ الْمِئْمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمِئْمَةِ * وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ * وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ .

ركندورف : לחברת הימינית ، אשריהם ! * לחברת השמאלית ، אוי להם ! ולמדריכים בדרך הטובה .^(٣)

ريفلين : בעלי הימין מה [מאושרים] בעלי הימין * בעלי השמאל מה [אמללים] בעלי השמאל . והעוברים לפני כל ، העוברים לפני כל .^(٤)

بن شمش : ليرأى هم منكم منكم יהיה בצד يمين ، ومي יהيو آله ؟ لرشעים منكم منكم יהיה בצد שמאל ، ومي יהيو آله ؟ لآله שהקדימו את האחרים בקבלת האמונה.^(٥)

(١) بن شمس : عم' ٣٢١ .

(٢) أبو السعود : ج ٨ ، ص ١٤٤ .

(٣) ركندورف : عم' ٣١٢ .

(٤) ريفلين : عم' ٦٢٤ .

(٥) بن شمس : عم' ٣٣٠ .

التفسير : (ما أصحاب الميمنة)، (ما أصحاب المشأمة) ؟ تعجب من حال الفريقين في السعادة والشقاوة، ووضع الظاهر موضع الضمير لكونه أدخل في التفخيم ، فالمراد التعجب للسامع من شأن الفريقين في الفخامة والفضاعة ، كأنه قيل: فأصحاب الميمنة في غاية حسن الحال تعظيماً لشأنهم لدى السامع. وفي الثانية التهويل والتفطيع أي أنهم في غاية سوء الحال . (والسابقون السابقون) الوصف بعنوان السبق مطلقاً يعرب عن إحرازهم لقصب السبق من جميع الوجوه . أي والسابقون هم الذين اشتهرت أحوالهم وعرفت محاسنهم ، وفيه من تفخيم شأنهم والإيدان بشيوع فضلهم ما لا يخفى ، فالتكرار لتفخيم الأمر وتعظيمه ، وقيل للتأكيد .^(١)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف لم يهتم بالتكرار بالمظهر، بل عاد عليهم بالضمير **אשריהם** ، **אוי להם** في الحالتين محافظاً على المعنى المراد ، لكنه أفقد النص جزءاً من دلالاته وشدة تعظيمه وشدة قهويله ، كما لم يلتزم بالتكرار في قوله تعالى (والسابقون السابقون) حيث ذكر المقابل **ולמדריכים בדרך הטובה** دون تكرار ، بما يحل بدلالة التفخيم والتعظيم هنا . بالإضافة إلى أن المقابل العبري (المهدي إلى طريق الخير) ، لا يدل على معنى السبق كما ذكره المفسرون ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجدته قد حافظ على التكرار مع إصابته للمعنى المراد ، حيث حرص على التكرار بنفس صياغة الأصل ، ووضع بين الأقواس لفظ **מאשרים** في الحالة الأولى ، ولفظ **אמללים** في الحالة الثانية ؛ لبيان السعادة والشقاوة لدى كل فريق . كما حرص على إبراز دلالة السبق هنا بالمقابل المباشر **העובדים לפני כל** ، بما يعني إدراكه للدلالة العامة للآيات مع حفاظه على دلالة التكرار فيها بصفة خاصة ، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شמש فنجدته سار على نهج ركندورف مع عدم إدراكه للدلالة الأصل، حيث عاد بالضمير بدلاً من الإظهار في الحالتين **יהיו אלה** . كما لم يذكر لفظاً يدل على السعادة أو الشقاء سوى أنه في بداية الآية ذكر لفظ **ליראים** ، وفي الثانية ذكر لفظ **לרשעים** بما يدل على المراد من قوله أصحاب الميمنة ، وأصحاب المشأمة ، لكنه لا يدل على تعظيم حال كل فريق من الفريقين . وأكثر من ذلك أنه استبدل السؤال عن حالهم (ما) بالسؤال عن كونهم بـ (من) **יהיו אלה** بما يخالف دلالة الأصل. وكأنه يقول (ومن سيكون هؤلاء) . كما أنه غير ملتزم بالتكرار في قوله تعالى (والسابقون السابقون) ، بل أشار للدلالة السبق فقط فجاء بالمقابل **לאלה** **שהקדימו את האחרים בקבלת האמונה** . مع تقديره مفعولاً محذوفاً هو (السبق في قبول الإيمان) ، والأصل هنا على الإجمال في الوصف ، دون ذكر المفعول للإشعار بمدى سبقهم في كافة الأمور لما في ذلك من تفخيم وتعظيم لحالهم ، وهو ما يفقده المترجم من النص الأصلي بتدخله بالإضافة في الترجمة . ومن ناحية أخرى نجدته يقدم ويؤخر الآيات حسب رغبته (فالسابقون)

(١) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٤٥٧ ، ٤٥٨ . أبو السعود : ج ٨ ، ص ١٨٩ ، ١٩٠ . أبو حيان الأندلسي : ج ١٠ ، ص ٧٨ ، ٧٩ . الكرمانلي : ص ٢٣١ ، ٢٣٢ . أبو يحيى زكريا الأنصاري : ص ٤٠٩ .

موصوفون في الآية التالية (بأنهم المقربون) في قوله تعالى (أولئك المقربون في جنات النعيم ثلة من الأولين وقليل من الآخرين) ، فنجده يقدم مقابل (ثلة من الأولين) على ذكر (أولئك المقربون) ، والذي يؤخره لما بعد قوله تعالى (في جنات النعيم) . أي أنه أدخل بترتيب آيات الأصل كما يلي: (١٣-١٢-١١) بترتيب عكسي تماماً للأصل ، بما يفقد الأصل كثيراً من دلالاته ويوحى بعدم دقته في ترتيبه ، حتى يأتي هذا المترجم ويعيد ترتيبه . فترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن المعنى في الآيات الثلاثة . ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل في الآيات جميعاً .

٨- التكرار لتربية المهابة :

آل عمران (١٧٩) : ﴿ ما كان الله ليدر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطالعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسوله وإن تؤمنوا وتتقوا فلکم اجر عظیم ﴾

رکندورف : **אלהים לא יניח את חסידיהו כאשר הם כיום הזה** ، בהבדילו בין הרע ובין הטוב .^(١)

ريفلين : **לא לאלהים הוא לעזוב את המאמינים כאשר אתם בו [עתה]** ، כי אם עד אשר יבדיל בין הרע ובין הטוב . **לא לאלהים הוא להודיעכם התעלומה** ، ואולם יבחר לו משליחיו את אשר יחפץ ، והאמנתם באלהים ובשליחיו ، וכי תאמינו ויראתם אלהים ، והיה שכרכם רב .^(٢)

بن شمش : **אין ברצון אללה להשאיר את המאמינים במצב שבו אתם נמצאים** ، **אלא עד שיבדיל בין הטוב והמושחת** ، ואין ברצונו לגלות לכם את הנעלמות ، אך הוא בוחר כשליחיו את מי שירצה להדרכתכם . **האמינו איפוא באללה ושליחו** ، **ואם תאמינו ותהיו יראים יהיה שכרכם רב** .^(٣)

التفسير : (ما كان الله ليدر المؤمنين... وما كان الله ليطالعكم على الغيب) وإظهار الاسم الجليل في الموضعين لتربية المهابة، فالعنى ما كان الله ليترك المخلصين على الاختلاط بالمناققين بل يرتب المبادئ حتى يخرج المناققين منهم، وما يفعل ذلك بإطلاعكم على ما في قلوبهم من الكفر والنفاق، ولكنه تعالى يوحى إلي رسوله صلى الله عليه وسلم .^(٤)

(١) رکندورف : عم' ٤١ .

(٢) ريبلين : عم' 71 .

(٣) بن شمش : عم' ٤٥ .

(٤) أبو السعود : ج ٢ ، ص ١١٩ .

وفي مقابل دلالة التكرار في الآية الكريمة، نجد ركندورف لم يذكر لفظ الجلالة سوى مرة واحدة فقط ، بل نجده أكثر من ذلك يحذف قوله تعالى (وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وإن تؤمنوا وتتقوا فلکم أجر عظيم). أي أنه لم يذكر من الآية سوى مقدمتها والتي تدل على أن الله تعالى لن يترك المخلصين في إيمانه على الاختلاط بالنافقين ، بل يميز بينهم ويفرق بينهم ، لكن نفى الإطلاع على الغيب والاستدراك بأن الاجتباء والاصطفاء من الله تعالى دون فضل لأحد من عباده مع الأمر بالإيمان والإخلاص لله ولرسوله ، والشرط بالوعد بالأجر العظيم إذا كان الإيمان حقاً ، كل هذه المعاني حذفها المترجم ، فهو غير ملتزم بالأصل وخارج عن حد الالتزام في الترجمة . وربما كان مبعث هذا لدى المترجم هو محاولته التقليل من فضل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم بأن أخبره بنفاق المنافقين وإيمان المؤمنين، وعدم الإشعار بفضل الرسول صلى الله عليه وسلم في أن الله اجتبه وأمر بالإيمان به ورسوله عاقداً ارتباطاً لا ينقسم بين الإيمان بالاثنتين (الله والرسول) (والرسول أحدهم بالطبع) ، وهو بهذا يحاول الحد من مكانة الرسول صلى الله عليه وسلم والتدليل على أنه مجرد مقتفٍ لمن سبقه من الرسل دون ميزة له عليهم ، بل إنه مدعٍ للنسبة من وجهة نظر المترجم فما أشد قصور هذه الترجمة وبعدها عن الأصل .

أما ريفلين فنجده قد حرص على تكرار لفظ الجلالة في المرة الأولى لكنه في المرة الثانية في قوله تعالى (ولكن الله يجتبي) **אֱלֹהִים יַבְחֵר לוֹ** يحذف لفظ الجلالة مكتفياً بعود الضمير عليه، بينما في قوله تعالى (وإن تؤمنوا وتتقوا) قدّر مفعولاً به هو لفظ **אֱלֹהִים** رغم أنه لم يرد في الأصل . وهو بهذا وإن التزم إلى حد كبير بالأصل ، لكن يؤخذ عليه عدم التكرار للفظ الجلالة في المرة الثانية ، وإن كان هو أفضل من سابقه .

أما بن شمش فنجده أفضل حالاً من ركندورف، لكنه غير ملتزم بالظاهرة إذ لم يكرر لفظ الجلالة واكتفى بالعود عليه بالضمير. ومن ناحية أخرى نجده يفرد الضمير في قوله تعالى (فآمنوا بالله ورسله) **אֱלֹהִים** عائداً بالآية على الرسول صلى الله عليه وسلم دون غيره من الرسل ، وهو ما يخل بالمعنى الأساسي للآية ، إذ أن سوق الإيمان بالرسول جميعاً يدخل فيه الإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم دخولاً أولياً . كما أن الإيمان بالرسول تأكيد لرسالة الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه مصدق لمن سبقه من الرسل والكتب ، وهو ما لم ينقله المترجم عامداً في ذلك ؛ باعتبار أن محمداً صلى الله عليه وسلم في مرتبة أقل من مرتبة موسى عليه السلام ، بل هو مدعٍ للنسبة مشكوك في صدقه لدى المترجم . ومن ثم فلا علاقة له بالرسول السابقين بل العلاقة به مباشرة ومن ثم فهو محرف للمعنى في هذا الجزء من الآية فجاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل ولا بالظاهرة .

وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا مع تعديلها باستبدال المضممر **אֱלֹהִים יַבְחֵר לוֹ** **מִשְׁלִיחֵי** بالمظهر **אֱלֹהִים יַבְחֵר אֱלֹהִים לוֹ מִשְׁלִיחֵי** ، حتى ينتظم نسق النص .

إبراهيم (٢٧) : ﴿ يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويُضِلُّ الله
الظالمين ويفعل الله ما يشاء ﴾

ركنـدورف : آلهים يسعد את לב המאמינים בדברו הטוב בחיי העולם הזה
ובעולם הבא ، ואת הבוגדים ישגה ، כי כל אשר חפץ עשה .^(١)

ريفلين : יכונן אלהים את אלה אשר האמינו בדבר הנכון בחיי העולם הזה
ובעולם הבא ، והתעה אלהים את הפושעים וכל אשר חפץ אלהים עשה .^(٢)

بن شمش : آلهه מעודד את המאמינים، בדברו ובמאמרו، בעולם-הזה ובעולם-
הבא ، אך הוא מטעה את החוטאים ועושה הכל כרצונו .^(٣)

التفسير : (يُثبت الله ... ويُضِلُّ الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء) في إظهار الاسم الجليل (الله) في
الموضعين من الفخامة وتربية المهابة ما لا يخفي مع ما فيه من الإيذان بالتفاوت في مبادئ التثبيت
والإضلال ، فإن مبدأ صدور كل منهما عنه I غير ما هو مبدأ صدور الآخر .^(٤)

وفي مقابل دلالة الإظهار هنا نجد ركنـدورف يحذف لفظ الجلالة في الحالتين مكتفياً بالضمير ، بما
يفقد النص دلالة التكرار في الآية ، كما أنه قدم المفعول (الظالمين) على الفعل خلافاً للأصل ، ومن
ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل وفاقة لجزء من دلالاته .

أما ريفلين فنجاه قد حرص على تصدير كل جملة بالفعل مثل الأصل ، مع الالتزام بالإظهار في
جميع المواضع مثل الأصل ، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل .

أما بن شمش فنجاه يسير على نهج ركنـدورف في عدم الالتزام بالإظهار ، إذ يكفي بالضمائر
הוא - לאשה دون الاسم الظاهر ، وإن خالف ركنـدورف في التزامه بنسق الأصل وعدم التقديم
والتأخير . إلا أن ترجمته جاءت فاقدة لدلالة الإظهار هنا بما يجعلها قاصرة عن معنى الأصل . ومن
ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

النور (١٠) : ﴿...ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم﴾

ركنـدورف : לולי חנן אל אתכם ורחמכם [כי חנון הוא וחכם לב] כי אז אבדה
הארץ .^(٥)

(١) ركنـدورف : عم' 146 .

(٢) ريبلي : عم' 255 .

(٣) بن شمش : عم' 152 .

(٤) أبو السعود : ج ٥ ، ص ٤٥ . الألوسي : ج ٣ ، ص ٢١٨ .

(٥) ركنـدورف : عم' 203 .

ريفلين : ولولا חסד אלהים עליכם ורחמי וכו' אלהים מקבל שבים וחכם.^(١)

بن شمش : אכן רבים חסדי אללה ורחמי עליכם، המלעזים . הוא מקבל שבים וחכם.^(٢)

التفسير : (وأن الله تواب حكيم) معطوف على فضل الله ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الإضمار لتربية المهابة والإشعار باستتباع صفة الألوهية للتوبة والحكمة.^(٣)

وفي مقابل هذه الدلالة للإظهار ، نجد ركندورف يستخدم لفظ אל كمقابل (الله) وهو مقابل غير واف بدلالة الأصل بلا شك ، لكنه من ناحية أخرى نجده قد حذف الإظهار واكتفى بالإضمار بما يعني إضاعته لدلالة الإظهار هنا . ومن ناحية أخرى نجده قد استبدل صيغة الجملة الاسمية (فضل الله ورحمته) بالصيغة الفعلية **חנן אל אתכם ורחמכם** بما يعني فقدان الترجمة لجزء من المعنى ، وهو الفارق بين الاسمية وما فيها من استمرارية في دلالة التفضل والرحمة ، وبين الفعلية ودلالاتها على التجدد دون الاستمرار ؛ أي أن الترجمة جاءت غير ملتزمة بالظاهرة وغير ملتزمة بالنسق الأصلي . وإن قدر المترجم **כי אז אבדה הארץ** وهو جواب الشرط المحذوف بما يتفق مع ما ذكره المفسرون من أن التقدير هلكتم أو لفضحكم أو لعاجلكم بالعقوبة... إلخ.^(٤) فتقديره لجواب الشرط متفق مع ما ذكره المفسرون وإن أضاع بهذا التقدير دلالة التهويل ، ومن ثم فترجمته قاصرة عن معنى الأصل .

أما ريفلين فقد التزم بالإظهار **אלהים - אלהים** كما التزم بنسق الأصل من حيث اسمية الجملة ، كما التزم بعدم تقدير جواب شرط ، بما يعني إدراكه لدلالة الإظهار ودلالة الحذف في الآية الكريمة ، فترجمته ملتزمة بالأصل .

أما بن شمش فنجد سار على نهج ركندورف حيث لم يلتزم بنسق الأصل بل حوّل أسلوب الشرط بـ (لولا) إلى جملة خبرية مؤكدة **אכן רבים חסדי אללה ורחמי עליכם** (حقا إن أفضال الله ورحمته كثيرة عليكم) ، فهو وإن التزم باسمية الجملة إلا أنه حوّلها من الإنشاء إلى الخبر ، بما يعني إضاعته لفكرة الشرط ودلالاتها في دلالة الأصل . كما أنه لم يلتزم بالظاهرة إذا أثر الإضمار ، ومن ثم فقد أضاع دلالة الإظهار هنا . كما أنه أضاف لفظ **המלעזים** إشارة للخائضين في حديث الإفك ، وهي إضافة تفسيرية . وبصفة عامة جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن المعنى . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

(١) ריבלין : עמ' 366 .

(٢) בן שמש : עמ' 210 .

(٣) د. الشحات محمد عبد الرحمن : مع النظم القرآني في سورة النور ، ص ٥٣ .

(٤) أبو حيان الأندلسي : ج ٨ ، ص ١٩ .

9- التكرار لتفطیع الحال :

العنکبوت (23) : ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَاسُوا مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾

רכנדורף : והמכחשים באותות אל ובתשובתם אליו לא ייחלו לרחמיו , ולהם עונש גדול .⁽¹⁾

ריפלין : ואלה אשר כחשו באותות אלהים ובפגישתו נאשו מרחמי , ולהם עונש דאבה .⁽²⁾

בן שמש : לכופרים באותות אללה ובפגישה עמו , אין תקווה לרחמיו , כי להם צפוי רק עונש מכאיב .⁽³⁾

التفسير : (وأولئك لهم عذاب أليم) وفي تكرير اسم الإشارة وتكرير الإسناد وتكرير العذاب ووصفه بالأليم من الدلالة على كمال فظاعة حالهم مما لا يخفى . أي أولئك الموصوفون بالكفر بآيات الله تعالى ولقائه وباليأس من رحمته لهم ، بسبب تلك الأوصاف القبيحة ، عذاب لا يقدر قدره في الشدة والإيلام .⁽⁴⁾

وفي مقابل هذا المعنى نجد رכנדورף قد حذف أداة الإشارة في الموضعين واكتفى بدلالة الضمير على المراد ، وهو بهذا قد أضاع دلالة التفطیع والترهيب هنا . كما أنه حول (رحمتي) إلى لרחمיו بضمير الغيبة خلافاً للأصل ، وبالتالي فترجمته قاصرة عن دلالة الأصل .

أما ريپלין فنجده قد سار علي نهج رכנדورף هنا حيث حذف اسم الإشارة في الموضعين ، وإن التزم بالضمير للمتكلم في (رحمتي) מרחמי . فترجمته غير ملتزمة وفاقدة لجزء من المعنى كذلك .

أما بن שמש فلم يختلف عنهما فهو غير ملتزم بالظاهرة ، كما حول الضمير للغيبة לרחמיו بدلا من (رحمتي) للمتكلم مثلما فعل رכנדورף . ومن ثم فالترجمات جميعاً فاقدة لجزء من دلالة الأصل هنا . والترجمة المقترحة هي : ואלה אשר כחשו (המכחשים) באותות אללה ובפגישתו , אלה הם אשר נאשו מרחמי , ואלה להם עונש מכאיב .

(1) רכנדורף : עמ' 222 .

(2) ריפלין : עמ' 429 .

(3) בן שמש : עמ' 229 .

(4) أبو السعود : ج 7 ، ص 36 .

القمر (٤٦) : ﴿ بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر ﴾.

ركندورف : השעה האחרונה הועדה להם ، והשעה הזאת תימר ותצר להם .^(١)

ريفلين : לא כי [השעה] מועדם והשעה קשה יותר ומרה יותר .^(٢)

بن شمش : כי קרובה "השעה" שנועדה להם והיא נוראה ומרה ביותר .^(٣)

التفسير : (بل الساعة موعدهم) بعد أن فرغ من ذكر عقوبتهم بالهزيمة في الدنيا خلافاً لما يتوقعونه ، شرع في ذكر العذاب الأخروي ، فموعدهم يوم القيامة حتى تتم عقوبتهم . وكرر ذكر (الساعة) دون ضميرها للتهويل من شأنها ، وليزرع الخوف في نفوسهم فهي أعظم داهية ، وأشد فظاعة وأقوى مرارة .^(٤)

وفي مقابل هذا المعنى للتكرار في الآية ، نجد ركندورف قد أدرك هذا المعنى تماماً ولذا حافظ على تكرار اللفظ كما هو ، وإن عدل في صياغة الجملة الأولى إذ حولها من الاسمية إلى الفعلية مع جعله (الساعة) هي المفعول به (نائب الفاعل) مع بناء الفعل للمجهول הועדה خلافاً للأصل ، وخلافاً لمنطق التهويل هنا ، فالله هو المعد لها لا أحد غيره . ومن ثم فهو رغم محافظته على الظاهرة يفقد ترجمته دلالة الوعيد واستمراريته ، عندما يستبدل الجملة الاسمية بالجملة الفعلية في الحالتين معاً ، مع تقديم مقابل (أمر) على (أدهى) خلافاً للأصل .

أما ريفلين فنجدته ملتزماً بالتكرار محافظاً على اسمية الجملة الأولى والثانية مدركاً لدلالة المبالغة في (أدهى - أمر) ؛ فاستخدم יאמר بعد كل صفة ، وبالتالي فترجمته الأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجدته قد سار فحج ركندورف في بناء الجملة الأولى للمجهول عوضاً عن الجملة الاسمية في الأصل ، كما حذف التكرار مستعيضاً عن الاسم الظاهر بالضمير ، بما يخل تماماً بجزء من دلالة الأصل ، فهو غير ملتزم به . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل (إذ على الرغم من التزام ركندورف بالظاهرة ، إلا أنه لم يلتزم بدقائق التعبير البلاغي في الأصل) .

(١) רקנדורף : עמ' ٣٠٩ .

(٢) ריבלין : עמ' ٦١٧ .

(٣) בן שמש : עמ' 326 .

(٤) أبو السعود : ج ٨ ، ص ١٧٤ . د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص ٨٠ ، ٨١ .

١٠ - التكرار للتهديد والوعيد

الأعراف (٩٧، ٩٨) : ﴿أَقَامَن أَهْل الْقَرْيَ أَن يَأْتِيَهُمْ بِأَسْنَا بِيَاتَا وَهُمْ نَائِمُونَ * أَوْ أَمَنَ أَهْلَ الْقَرْيَ أَن يَأْتِيَهُمْ بِأَسْنَا ضَحَى وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ .

ركندورف : **ההיו אנשי העיר הזאת שאננים לבלתי בוא אליהם רעה בלילה בעת שכבם ؟ * או ההיו שאננים לבלתי בוא אליהם רעה ביום בשחקם .** ^(١)

ريفليين: **מה הבטחון אשר בטחו אנשי הערים כי לא יבוא עליהם שד מאתנו בשכבם לילה והם ישנים . או מה הבטחון אשר בטחו אנשי הערים כי לא יבוא עליהם שד מאתנו לאור היום והם משחקים .** ^(٢)

بن شمش: **وكيوم ، האם בטוחים תושבי הערים שעונשם לא יבוא עליהם בלילה، כשהם ישנים ؟ או לאור היום כשהם מתלוצצים וחושבים שהם בטוחים מתגובות אללה ؟** ^(٣)

التفسير : (أقامن أهل القرى) أي أهل القرى المذكورة- الذين أهلكوا- والهمزة للاستفهام على جهة والتوبيخ والإنكار والوعيد للكافرين المعاصرين للرسول صلى الله عليه وسلم أن يسزل بهم ما نزل بأولئك . (أو أمن أهل القرى) إنكار بعد إنكار للمبالغة في التوبيخ والتشديد ولذلك لم يقل (أقامن أهل القرى أن يأتهم بأسنا بياتا وهم نائمون أو ضحى وهم يلعبون) فتكرار لفظ (أهل القرى) لما في ذلك من التسميع والإبلاغ والتهديد والوعيد بالسامع مالا يكون في الضمير لو جاء فإنه متى قصد التفخيم والتعظيم والتهويل جيء بالاسم الظاهر. ^(٤)

وفي مقابل هذا المعنى البلاغي المعجز المستفاد من التكرار في الآيتين ، نجد ركندورف ملتزماً بالاستفهام في الآية الأولى ، لكنه أفرد لفظ (القرى) **העיר** خلافاً للأصل ، بما يجعل المتلقي يتساءل عن علاقة هذه الآية بما سبقها من آيات، حيث أن مدار التوبيخ هو أمن كل طائفة ما اتاهم من البأس لا أمن مجموع الأمم ، فإن كل طائفة منهم أصابهم بأس خاص بهم لا يتعداهم إلى غيرهم . ^(٥) كما أنه حذف الضمير من (بأسنا) في الآيتين فأتى بالمقابل **נכרה** نكرة ، خلافاً للأصل وما فيه من تعظيم للتهويل بنسب البأس لله عز وجل بما لا يمكن تقدير كنهه ولا حجمه . كما نجده قد حذف المسند إليه (أهل القرى) في الآية الثانية مكتفياً بالاستفهام عن الأمن مع العود عليهم

(١) ركندورف : عم' ٩١ .

(٢) ريبليين : عم' ١٥٨ .

(٣) بن شمش : عم' 96 .

(٤) أبو السعود : ج ٣، ص ٢٥٣، ٢٥٤ . أبو حيان الأندلسي : ج ٥ ، ص ١٢٠، ١٢١ . الألوسي : ج ٩، ص ١١، ١٢ .

(٥) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه .

بالضمير ، بما يخل تماماً بمراد الأصل ودقته البلاغية . وبما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل ومضیعة للكثير من دلالاته .

أما ريفلين فنجد أنه قد حرص على الالتزام بالأصل حيث التزم بالاستفهام ، مع جمع لفظ (القرى) مثل الأصل הערים . كما حافظ على دلالة التعظيم والتهويل بالضمير في (بأسنا) فجاء بالمقابل שד ממאחנו ، مع حرصه على التكرار في الآية الثانية אנשי הערים . بما يعني إدراكه التام لغزى التكرار هنا ، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل ، قريبة من المعنى .

أما بن شمش فنجد أنه قد التزم بالاستفهام مع جمع (أهل القرى) ، لكنه حوّل (بأسنا) بنون العظمة إلى الغيبة לאנשם (عقوبتهم) ، بما يخل بجزء من دلالة التهويل في الآية . ثم حذف (أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا) في الآية الثانية ، مكتفياً بالضمير ودلالة السياق على التكرار . بما يعني أنه غير ملتزم بالأصل ومضیع لكثير من معانيه . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن معناه . وبالتالي فترجمة ريفلين هي الأفضل والأكثر التزاماً .

الرعد (٥) : ﴿ وإن تعجب فعجب قولهم أنذا كنا تراباً أننا لفي خلق جديد أولئك الذين كفروا برهم وأولئك الأغلال في أعناقهم وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ .

ركندورف : ... האנשים הבוגדים באלהים ישאו שרשרות על צוואריהם ויהיו רעי שאול תחתית ، לעד ישבו שם .^(١)

ريفلين : ... "אלה הם אשר כחשו באלהיהם ואלה הם אשר מסגרות בצווארותיהם ואלה הם בני אש [גיהنوم] לעולמים יהיו בתוכה ."^(٢)

بن شمش : ... השואלים האלה כופרים בריבונם והם יורדו עם שרשראות על צוואריהם לגיהنوم ، שבו ישארו לנצח .^(٣)

التفسير : (أولئك) إشارة إلى قائل تلك المقالة . وهو تقرير مصمم على إنكار البعث ، فليذلك حكم عليهم بالكفر إذ عجزوا قدرته على إعادة ما أنشأ واخترع ابتداءً ، ولما حكم عليهم بالكفر في الدنيا ذكر ما يؤول إليه حالهم في الآخرة على سبيل الوعيد ، وأبرز ذلك في جملة مستقلة مشاراً إليهم . ثم ذكر ما يستقرون عليه في الآخرة وأبرز ذلك في جملة مستقلة مشاراً إليهم رادة عليهم ما أنكروه من البعث ، إذ لا يكون أصحاب النار إلا بعد الحشر . وأورد (هم) ضميراً أتى به وجعل الخبر جملة مع أن الأصل فيه الأفراد لغرض الحصر والتخصيص.^(٤)

وفي مقابل دلالة النسق القرآني هنا ، نجد ركندورف لم يلتزم بالتكرار في الأصل ، وإنما اكتفى بذكر האנשים הבוגדים كمقابل لقوله تعالى (أولئك الذين كفروا) . ثم فيما تلي ذلك من جمل

(١) ركندورف : عم' 140 .

(٢) ريفلين : عم' 246 .

(٣) بن شمش : عم' 147 .

(٤) أبو السعود : ج ٥ ، ص ٦ . أبو حيان الأندلسي : ج ٦ ، ص ٣٥٢ ، ٣٥٣ . الألوسي : ج ١٣ ، ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

نجده قد جعل الجملة الأولى مسنداً إليه ، في حين جعل (أولئك الأغلال في أعناقهم) مسنداً **וְאֵלֶּיךָ** **וְאֵלֶּיךָ** **וְאֵלֶּיךָ** حاذفاً التكرار باسم الإشارة هنا ، مع عطف قوله تعالى (وأولئك أصحاب النار) كمسند إليه **וְאֵלֶּיךָ** **וְאֵלֶּיךָ** **וְאֵלֶּיךָ** . وكان الآية مسوقة لمسند إليه واحد وأكثر من مسند (جملة شاملة) ، وليست جملاً منفصلة كل واحدة منها تامة . ومن ثم فالترجم بهذا النسق الجديد لديه قد أضعاف دلالة الأصل وما فيه من تخصيص وحصر مع الوعيد ، فترجمته قاصرة عن معنى الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فنجده قد التزم بنسق الأصل فجعل كل جملة تامة في ذاتها ، ومعطوفة على ما سبقها مثل الأصل ؛ أي أنه أدرك معنى التكرار ومغزاه في الأصل ، فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فنجده قد التزم بنسق الجملة الأولى ، لكنه حذف مقابل (هم) مع استخدام الاسم الظاهر **הַשְׂמֵשׁ** بدلاً من اسم الإشارة (أولئك) ، كاتجاه تفسيري من المترجم . لكنه ربط الجملتين التاليتين معاً **וְהָם** **יִוְרְדּוּ** **עִם** **שְׂרָשָׁרָאוֹת** **עַל** **צוּרְאָרֵיהֶם** **לְגִיהֵינוֹם** (وهم يرلون بسلاسل على أعناقهم إلى جهنم) فهو لم يفصل بين الجملتين ، بما يعني أنه حذف التكرار من الحالة الثالثة بصفة خاصة ، وهو ما يضيع المعنى المستفاد من التكرار هنا . فترجمته قاصرة عن معنى الأصل غير ملتزمة به كذلك . ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل .

الجائية (٢٨) : **וְתִרְى** كل أمة جائية كل أمة تُدعى إلى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون ﴿

ركندورف : **אז** **תראה** كل **גוי** **כורע** **על** **ברכיו** ، **ואלהים** **יקראם** **אל** **ספרו** **לאמור** : **ביום** **הזה** **יושב** **לכם** **גמול** **מעשיכם** . ^(١)

ريفلين : **וראית** **כל** **אמה** **כורעת** ، **כל** **אמה** **תקרא** **אל** **ספרה** [**לאמר**] : **היום** **תשלמו** **כמעשיכם** . ^(٢)

بن شمش : **ביום** **ההוא** **תראה** **את** **בני** **כל** **עדה** **ועדה** **כשהם** **מתכופפים** **בכריעה** **ולפי** **פנקסיהם** **באמר** **להם** : **היום** **יגמול** **לכם** **לפי** **מעשיכם** ، **לפי** **פנקסיכם** ... ^(٣)

(١) ركندورف : عم' ٢٩١ .

(٢) ريبلي : عم' ٥٦٩ .

(٣) بن شمش : عم' 304 .

التفسير : (كل أمة جاثية) أي تراهم جميعاً جاثين على الركب، أو يقفون على أطراف أصابعهم من هول ذلك الموقف، (كل أمة) كرر هذه العبارة لأن الموقف موقف تغليظ ووعيد^(١).

وفي مقابل دلالة الوعيد والتغليظ نجد ركندورف لا يلتزم بالظاهرة هنا ، إذا يذكر التعبير כלל وهو مقابل (كل أمة) مرة واحدة فقط دون تكرار ، بما يحل بالمعنى السابق ذكره . ولم يكتف بهذا بل نجده مع حذفه للتكرار في الحالة الثانية يحول نط الجملة من المجهول وما فيه من ترهيب وقهويل (تُدعى) ، إلى جملة مبنية للمعلوم אלהים יקראם . بما يحل بقوة الأصل ودقته في نقل ما يعترهم في هذا اليوم من مشاعر متضاربة بين الخوف والرجاء . كما أنه أبدل الضمير في (كتابها) إلى المقابل ٦٦٥٥ ؛ أي أعاد الضمير للفاعل الذي افترضه في الجملة وهو אלהים ، بينما الأصل يعود فيه الضمير إلى الأمة ذاتها (كتابها)، بما يحل بعود الضمير ويحدث اضطراباً في الفهم ، خاصة وأن في إضافة الضمير إلى (كتابها) فيه من التهويل ما فيه باعتبار أن هذه أعمالكم وأنكم ستجزون عليها جزاءً وفاقاً . ومن ثم فترجمة ركندورف غير ملتزمة بالأصل ، وفاقة للكثير من دلالاته.

أما ريفلين فنلاحظ أنه قد التزم أولاً بظاهرة التكرار محافظاً على المراد منها في سياق الآية כלל ונא . وثانياً أنه التزم ببناء الجملة (تُدعى) للمجهول مثل الأصل אלהים יקראם . وثالثاً التزم بعود الضمير على المؤنث ٦٦٥٥ كما في الأصل . ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى.

أما بن شمش فنجدته يسير على نهج قريب من نهج ركندورف حيث ظن - كما يبدو - أن (كل أمة) هنا للحصر فاستخدم المقابل בני כל לאדה دون مراعاة للتكرار ، إذ لم يكرر هذا الجزء من الآية بما يفقد ترجمته جزءاً من دلالة الأصل . كما أنه حذف الفعل (تُدعى)، واكتفى بذكر المقابل לפי פניהם (بحسب دفاترهم) بعود الضمير على الجمع حسبما أتى به في نص ترجمته ، خلافاً للأصل العائد على (الأمة) . كما أن لفظ לאדה لا يفي بدلالة (الأمة) ، بل هو يدل على (الفرقة والطائفة) دون شموله لدلالة الأمة التي تضم الطوائف المختلفة . فالترجم هنا أفقد ترجمته جزءاً مهماً من دلالة الأصل بتدخله في سياق النص ، ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

(١) د. عبد القادر حسين : التفسير البلاغي الميسر ، ج ٢٥ ، ص ١٣٢.

١١ - التكرار للعناية والتنويه بالشأن :

النساء (٥٩) : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ... ﴾

ركندورف : ...אתם המאמינים ! שמעו בקול אל ושלוחו ופקידיכם ، ואם יהיה ריב ביניכם ، הביאוהו לפני ד' ונביאו ...^(١)

ريفلين : המאמינים ، שמעו בקול אלהים ובקול השליח וראשי הפקידות מקרבכם . וכי תריבו בדבר ، והבאתם אותו אל אלהים ואל השליח...^(٢)

بن شمش : ...צייתו לאללה ، לשליח ולמושליכם ، וסימכו על אללה והשליח בחילוקי-דיעות ביניכם...^(٣)

التفسير : (أطيعوا الله) أي الزموا طاعته فيما أمركم ونهاكم عنه ، (وأطيعوا الرسول) المبعوث لتبليغ أحكامه إليكم في كل ما يأمركم به وينهاكم عنه. وتكرار الفعل (أطيعوا) وإن كانت طاعة الرسول مقترنة بطاعة الله تعالى اعتناءً بشأنه صلى الله عليه وسلم ، وقطعاً لتوهم أنه لا يجب امثال ما ليس في القرآن ، وإيذاناً بأن له صلى الله عليه وسلم استقلالاً بالطاعة لم يثبت لغيره ، ومن ثم لم يعد في قوله سبحانه (وأولي الأمر منكم) إيذاناً بأنهم لا استقلال لهم فيها كما هو الحال بالنسبة للرسول صلى الله عليه وسلم.^(٤)

وفي مقابل الدلالة البليغة لتكرار الفعل ، نجد ركندورف غير ملتزم بها، إذ يحذف الفعل في المرة الثانية مكتفياً بالعطف بين الرسول وبين الله تعالى. أي أنه ساوى بين (الرسول) وبين (أولي الأمر) بما يعني أنه لا يريد إسباغ أو إظهار أي فضل للرسول صلى الله عليه وسلم باعتبار أنه لا يعترف به صلى الله عليه وسلم. فلذا ليس له أي منزلة تفوق منزلة سائر الأمة الإسلامية في نظر المترجم. ومن ناحية أخرى نجده يخالف بين مقابلات لفظ الجلالة في الأصل فمرة يستخدم **אל** وأخرى يستخدم **ד'** رغم ما بينهما من تفاوت في الدلالة مع قصورها عن معنى الأصل. كما أنه يستخدم مقابل (الرسول) مرة **שלוח** ومرة **נביא** دون مراعاة لفرق المرتبة والدرجة بين المرتبتين ؛ منزلة الرسالة ومنزلة النبوة. كما أنه لم يلتزم بالتعريف بالأداة في (الرسول) والتي تفيد التعظيم والاستقلال مع ظهور المشار إليه بهذه الأداة ، بل نجده يستخدم التعريف بالضمير الملحق والعائد

(١) רקנדורף : עמ' ٤٨ .

(٢) ריבלין : עמ' ٨٦ .

(٣) בן שמש : עמ' ٥٤ .

(٤) الألوسي : ج ٥ ، ص ٦٥ .

على لفظ الجلالة (رسوله - نبيه) . فالمقابل هنا غير واف من الناحية المعجمية ، أو من الناحية الصرفية بالدلالة القرآنية ؛ أي أن ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجد أنه قد أدرك جزءاً من دلالة التكرار هنا ، حيث استخدم שמעו בקולكم مقابل للطاعة ، وبالتالي فقد كرر בקולكم فقط مع الرسول دون (أولى الأمر) ، ودون تكرار الفعل بالكامل، وهو بهذا وإن أشعرنا بأنه مدرك للدلالة في الأصل ، إلا أن المفترض منه أن يكرر الفعل كاملاً وليس ما يعادل حرف الجر المتصل بالفعل. ولكنه تفوق على ركندورف في توحيد المقالات ، مع الالتزام بالتعريف بالأداة كما في الأصل . فترجمته هنا أفضل من ترجمة ركندورف، لكنها غير وافية من ناحية أخرى بدلالات الأصل .

أما بن شمش فنجد أنه قد سار على نهج ركندورف حيث حذف النداء من الآية الكريمة بما يخل بدلالاته هنا ، ومنها دلالة الوصف الجميل بالإيمان مع الاهتمام بشأنهم . ثم نجده يكتفي بذكر الفعل שמעוكم كمقابل للطاعة والامتثال مرة واحدة دون تكرار ، مع الإيحاء بعطف (الرسول) على (الله) والمساواة بين (الرسول) وبين (أولى الأمر) بدلالات بعيدة عن روح النص مثلما فعل ركندورف . بل سار أبعد منه فلم يلتزم بترتيب الأصل، ولا بالجملة الشرطية (فإن تنازعتم... فردوه) ، حيث قدّم جواب الشرط على فعل الشرط ، كما صاغ الجملة بأسلوب جملة الأمر وليس بأسلوب جملة الشرط וסימכו על אללה והשליח בחילוקי - דיעות ביניכם، فلم يلتزم لا بنمط الجملة ولا بموقعها . ومن ثم فهو قد أضاع الكثير من دلالات الأصل سواء من حيث الظاهرة وعدم التزامه بها ، أو من حيث عدم التزامه بترتيب الأصل ونوعية جملة . وبالتالي تعتبر ترجمته أشد قصوراً من ترجمة ركندورف .

ومن ثم تصبح فالترجمة المقترحة هي ترجمة ريفلين بعد تعديلها بتكرار الفعل باعتبار استقلالية كل جملة من خلال العطف كما يلي : המאמינים ، שמעו בקול אלהים ושמעו בקול השליח וראשי הפקידות...

التوبة (٨٨) : ﴿ لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا بأموالهم وأنفسهم وأولئكَ لهم الخيرات وأولئكَ هم المفلحون ﴾

ركندورف : אך הנביא והמאמינים עמו יצאו בצבא עם הונם ונפשם ، לכן יקצרו טוב ויצליחו .^(١)

ريفلين : ואולם השליח והמאמינים אתו חרפו הונם ונפשותם . אלה להם הטובות ואלה הם המצליחים .^(٢)

(١) ركندورف : עמ' ١١٢ .

(٢) ريبلين : עמ' 196 .

בן שמש : אך השליח והמאמינים עמו היוצאים למלחמת-מצוה בנפשותיהם
וברכושם . להם כל הטוב והם המאשרים ...^(١)

التفسير : (أولئك لهم الخيرات) أي أولئك المنعوتون بالنعوت الجليلة (لهم) بواسطة نعوتهم
المذكورة (الخيرات) أي منافع. (أولئك هم) أي الفائزون بالمطلوب وتكرير اسم الإشارة تنويه
لشأنهم وإعلاء لمكانهم^(٢).

وفي مقابل هذه الدلالة للتكرار نجد ركندورف يحذف اسم الإشارة في الحالتين ، مع تحويل نمط
الجملة من الجملة الاسمية [بتقديم الجار والمجرور في الحالة الأولى (لهم) وبالضمير المنفصل في الحالة
الثانية] - إلى النمط الفعلي **יקצרו טוב ויצליחו** وهو بهذا قد عدل من دوام المعنى وثباته
المستفاد من الجملة الاسمية إلى التغير والتجدد المستفاد من الجملة الفعلية . وهو بهذا قد أضاع
دلالة التكرار وما فيه من رفع للشأن مع ثبات هذه الحالة ، بما يجعل ترجمته قاصرة عن مراد الأصل
وغير ملتزمة به .

أما ريفلين فهو ملتزم بتكرار اسم الإشارة **אלה** ، مع الحرص على الجملة الاسمية والتقديم فيها
להם הטובות في الحالة الأولى، ومع الحرص على الضمير المنفصل **הם** الدال على التوكيد في
الحالة الثانية ، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فنجدته يسير على خطي ركندورف حيث حذف اسم الإشارة في الحالتين مكتفياً
بالمقابل **להם כל הטוב והם המאשרים** ، بما يعني فقدان ترجمته لهذا المعنى المستفاد من اسم
الإشارة وتكراره هنا، وإن كان أحرص من ركندورف على التقديم في الحالة الأولى . ولم يكتف
بهذا بل نجده يقدم (بأنفسهم) على (بأموالهم) **בנפשותיהם וברכושם** خلافاً للأصل ، فالأصل
يشير إلى حقيقة هامة وهي أن الإنسان بطابعه قد يضحى بماله ليفتدي نفسه ، وقد يجهز للغزو دون
أن يغزو بنفسه ، ومن ثم كانت الآية تدل بهذا الترتيب على الترقى من الأدنى إلى الأعلى ؛ أي من
الأموال إلى الأنفس التي هي أعز على الإنسان . في حين خالف المترجم هذا الترتيب فقدم ذكر
(الأنفس) وكأن الترتيب من الأعلى إلى الأدنى ، بما يحل بدلالة الأصل وقيمة موقعية كل كلمة فيه،
وهو ما لم يهتم به المترجم مما يجعل ترجمته قاصرة وغير ملتزمة بالأصل . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين
هي الأفضل.

إبراهيم (٣٥ : ٤١) : ﴿ وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً... ﴾ * رب إني أضللت
كثيراً من الناس... * ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا
الصلاة... * ربنا إني أعلم ما تخفي وما نعلن... * الحمد لله... إن ربي لسميع الدعاء * رب اجعلني
مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء * ربنا اغفر لي ولوالدي... ﴿

(١) בן שמש : עמ' ١١٧ .

(٢) أبو السعود ج ٤ ، ص ٩١ .

الصلاة... * ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن... * الحمد لله... إن ربي لسميع الدعاء * رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء * ربنا اغفر لي ولوالدي... ﴿١﴾

רקנדورף : " באמר אברהם אל אלהים : שמר נא את הארץ הזאת !... * אדוני ! אלה התעו רבים מבני האדם... * אדוני ! הן הושבתי מזרעי בעמק לא זרוע אצל בית מקדשך למען יתפללו בו... * אדוני ! אתה יודע את אשר נכחד ואת אשר נגלה... * יהולל שם ד'... כי הוא שומע תפלה... * אדוני ! שימני נא משוע אליך אותי ואת זרעי, וקבלת את תפלתי ! * אדוני ! כפר נא לי ולהורי... (1)

ريفلين : [זכר] באמר אברהם: אלהי שית את העיר הזאת בטוחה... * אלהי , כי הם התעו רבים מבני האדם... * אלהינו הנה הושבתי מצאצאי בעמק לא מקום זרע אצל ביתך הקדוש , אלהינו למען יערכו התפלה... * אלהינו הן אתה תדע את אשר נעלים ואת אשר נגלה... * התהלה לאלהים... כי אלהי שומע התפלה * אלהי שיתבי עורך התפלה... אלהינו תקבל תפלתי . אלהינו , סלח לי ולהורי... (2)

بن شمش : ذكر באמר ابراهيم : ريبوني ! كבע את העיר הזאת , מכה , בעיר מיקלט ומיבטחים... הפסילים שהתעו אנשים רבים... אני הושבתי חלק מצאצאי בעמק בלתי פורה זה על - יד ביתך הקדוש , למען יקיימו את התפילות. לכן הטה ריבונו, את לבות האנשים אליך ואל ביתך הקדוש . אתה יודע את אשר נסתיר ואת אשר נגלה , כי אין דבר נסתר ממך התהילה לאללה... כי ריבוני שומע תפילה. ריבוני! הרשה לי ולצאצאי לקיים... וקבל בקשותינו וסלח לי ולהורי... (3)

التفسير : (رب إلهن أضلن كثيراً) وإنما صدره بالنداء إظهاراً لاعتنا به ورغبة في استجابته. (ربنا إني أسكنت) أثر عليه السلام ضمير الجماعة لأن الدعاء المصدر به وما أورده بصدد تمهيد مبادئ إجابته من قوله (إني أسكنت) متعلق بذريته ، فالتعرض لوصف ربوبيته تعالى لهم أدخل في القبول والإجابة . (ربنا ليقموا الصلاة) تكرير النداء وتوسيطه لإظهار كمال العناية بإقامة الصلاة والاهتمام ببيان أن الغرض من إسكانهم بذلك الوادي ذلك المقصد الأقصى. (ربنا إنك تعلم) تكرار النداء للمبالغة في الضراعة والابتهال ، وضمير الجماعة لأن المراد ليس مجرد علمه تعالى بسره وعلمه ، بل بجميع خفايا الملك والملكوت. (رب اجعلني مقيم الصلاة) مثابراً عليها وتوحيد ضمير المتكلم مع شمول دعوته لذريته أيضاً للإشعار بأنه المقتدى في ذلك وذريته أتباع له . (ربنا اغفر لي) للإيذان باشتراك الكل في الدعاء بالمغفرة لذا جيء بضمير الجماعة. (4)

وفي مقابل دلالة التكرار هنا للنداء نجد ركندورف في بداية الآية يسأني بمفعول القول أله أלהים وهو ما لم يرد في الأصل. وفي مقابل هذه الإضافة التفسيرية يحذف النداء في (رب)

(1) רקנדורף : עמ' 146.

(2) ריבלין : עמ' 257.

(3) בן שמש : עמ' 153.

(4) الزمخشري : ج 2 ، ص 560 . أبو السعود : ج 5 ، ص 51 وما بعدها . أبو حيان الأندلسي : ج 6 ، ص 445 وما بعدها . الألوسي : ج 13 ، ص 235 وما بعدها.

الأولى، لكنه يلتزم به في الحالة الثانية، وأما في الحالة الثالثة فقد التزم بالنداء لكنه لم يلتزم بالضمير حيث أفرد الضمير **אני** خلافاً للأصل الجمع، بما أدخل بدلالة جمع الضمير هنا. ثم يحذف النداء في الحالة الرابعة (ربنا ليقموا الصلاة) بما يحل بجزء من المعنى هنا كذلك. ونجده يفرد الضمير في (ربنا إنك تعلم) خلافاً للجمع في الأصل، كما حذف لفظ الربوبية في (إن ربي لسميع الدعاء) مكتفياً بالضمير **הוא** **שומע תפלה**. في حين يلتزم بما يليها، وفي الحالة قبل الأخيرة يعود لحذف النداء **וקבלת את תפلاتי**. أما في الحالة الأخيرة فيفرد الضمير **אני** خلافاً للجمع في الأصل. أي أن المترجم لم يلتزم بالنداء في بعض الأحيان، وفي بعضها الآخر أفرد الضمير المتصل به بما يحل تماماً بدلالة الأصلي، فترجمته قاصرة إلى حد كبير عن إبراز دقة الأصل وروعه.

أما ريفلين فقد التزم تماماً بالأصل حيث حافظ على النداء كل في موضعه، كما حرص على الالتزام بالضمائر سواء في الأفراد أو الجمع كما في الأصل. وإن يؤخذ عليه فقط أن لفظ **אלהים** غير ملائم للدلالة على الربوبية كما سبق أن ذكرنا في كثير من الآيات، لكن رغم هذا تعتبر ترجمته أكثر التزاماً بالأصل وأكثر دقة.

أما بن شمش فنجد أنه لم يلتزم بالنداء إلا في الحالة الأولى فقط، ثم حذفه في المواضع الأربعة التالية. في حين أضاف **דיבורי** في قوله تعالى (فاجعل أفئدة من الناس قوى إليهم) وهي إضافة محلة بدلالة الأصل؛ لأنها تقدير لما لم يرد في الأصل، في مقابل حذف ما هو موجود بالفعل. أما بعد ذلك فنجد أنه يلتزم بإفراد الضمير **דיבורי** (إن ربي لسميع الدعاء) وما بعدها **דיבורי** (رب اجعلني). لكنه يحذف النداء في الحالة الأخيرة؛ أي أنه التزم بالنداء في ثلاثة مواضع من تسعة مواضع، بما يعني قصور ترجمته وعدم التزامها بدلالة الأصل. ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا مع استبدال لفظ **אלהים** بـ **דיבור**.

١٢- التكرار للمبالغة في التضرع والابتهاال :

آل عمران (١٩١: ١٩٥) ﴿...ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فقتنا عذاب النار﴾ * ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته وما للظالمين من أنصار * ربنا إنا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمننا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار * ربنا وآتانا ما وعدتنا على رسلك... ﴿.

ركندورف : **יאמרו** : **ד'** לא תהו בראת את כל אלה , **ישתבח שמך** ! * **הצילנו נא** מאש שאול תחתית ! * **את אשר תשליך במו אש כלמה תשיגהו** , **כי אין עוזר** לרשעים * **ד'** שמענו את נביאך בהזהירו אותנו להאמין בך **באמרו** : * **האמינו בד'**

אלהיכם ! ונאמין * סלח נא על חטאתינו וכפר בעד אשמתינו , ותהי אחריתנו מות
ישרים * הקם לנו את דברך ביד נביאך ...⁽¹⁾

ريفلين : [לאמר] : " אלהינו לא תהו בראת אלה , חלילה - לך , ופלטנו מענש
גיהנום . " אלהינו , אכן האיש אשר תביאהו בתוך גיהנום אותו הקלית , ואין
לפושעים כל מושיע . " אלהינו , הנה בשמענו [קול] קורא הקורא לאמונה
[לאמור] : " האמינו באלהים " . האמנו . " אלהינו סלח נא אפוא לחטאינו וכפר לנו
מרעותינו , ואספנו עם הישרים . " אלהינו , תן-נא לנו את אשר הבטחתנו על ידי
שליחך ...⁽²⁾

بن شمس : הם מתפללים כך : " ריבוננו , לא בראת זאת לתוהו , ישתבח שמך ! אנא
פלטנו מעונש הגיהנום , כי אתה משפיל את מי שאתה מכניס לגיהנום ולחוטאים
אין עוזר . בשומענו כרוז מכריז על האמונה : " האמינו בריבונכם ! מיהרנו להיות
מאמינים . אנא , סלח לנו על חטאינו וכפר לנו על עוונותינו ותן לנו למות עם
הישרים . הענק לנו מה שהבטחת על - ידי שליחך ... " .⁽³⁾

التفسير : (ربنا إنا سمعنا منادياً تصدير الجملة بالنداء للمبالغة في التضرع والجوار وتأكيدها
لإظهار كمال اليقين بمضمونها، وتكرار لفظ (ربنا) خمس مرات في الآية الكريمة لإظهار كمال
الضراعة والابتهال والتأكيد للإيدان بصدور المقال عنهم بوافر الرغبة وكمال النشاط . والمراد
بالنداء الدعاء وفي ذلك استعطاف وتضرع لله لنيل رحمته بندائه بهذا الاسم الشريف الدال على
التربية والملك والإصلاح مع التفخيم لشأن المنادى .⁽⁴⁾

وفي مقابل دلالة تكرار النداء بالربوبية هنا، نجد ركندورف لا يلتزم بتكرار النداء في بداية قوله
تعالى (ربنا إنك من تدخل النار) حيث اكتفى بالضمير المتصل العائد على المخاطب في الآية
(192) את אשר תשליך . ثم عاد لإظهار المقابل 2' في بداية الآية (193) ، مع الاكتفاء
بالضمير فيما عدا ذلك . أي أنه لم يلتزم بتكرار النداء سوى مرة واحدة فقط من خمس مرات في
الأصل ، بما يحل تماماً بالدلالة التي ذكرها المفسرون . ومن ناحية أخرى فقد استخدم المترجم
المقابل 2' وهو مقابل قاصر عن دلالة الربوبية وما فيها من دلالة التربية والإصلاح والملك ، خاصة
وأنه حذف الضمير المتصل مكتفياً باللفظ دون الضمير . بما يفقد الترجمة الكثير من دلالات الأصل
ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فنجدته ملتزماً تماماً بالتكرار مع استخدامه للضمير المتصل العائد على نحن אלהינו
كما في الأصل . وإن أخذ عليه أن المقابل אלהים غير واف بدلالة الربوبية ، كما يؤخذ عليه
حذفه للضمير في قوله (أمنوا بربكم) فجعل المقابل האמינו באלהים . ولكن بصفة عامة كان
ريفلين أكثر دقة من ركندورف والتزاماً بالأصل .

(1) רקנדורף : עמ' 41 ، 42.

(2) ריבלין : עמ' 73.

(3) בן שמש : עמ' 46-47.

(4) الزمخشري: ج 1 ص 455 . أبو السعود: ج 2 ص 131، 132 . أبو حيان الأندلسي: ج 3 ص 475، 476 .

أما بن شمش فنجد أنه قد التزم بالدعاء في الحالة الأولى فقط **רִיבוֹנוֹ** وحذف التكرار بالكسرة دون إشارة له بما أفقد الترجمة الكثير من دلالات الأصل فترجمته غاية في القصور هنا . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل بعد تعديلها باستبدال (אלהים) بـ (רִיבוֹן) وإضافة الضمير إلى قوله (أمنوا بربكم) **האמינו בריבונכם** .

النساء (٧٥) : ﴿...الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً﴾ .

ركندورف : ...**האומרים** : د' **הוציאנו** **נא** **מן העיר הזאת** ، **אשר יושביה חטאים** ، **ותן לנו כחסדך עוזר ומושיע** .^(١)

ريفلين : ...**אשר יאמרו** : " **אלהינו** ، **הוציאנו** **מן העיר הזאת** **אשר שוכניה חוטאים** ، **ושית לנו מלפניך מגן** ، **ושית לנו מלפניך מושיע** .^(٢)

بن شمش : ...**המתפללים** : " **ריבונו** ، **הוציאנו** **מהעיר הזאת** ، **שתושביה מזכאים** **אותנו** **והיה לנו פטרון وموשיע** .^(٣)

التفسير : (واجعل لنا من لدنك ولياً) يلي أمرنا حتى يخلصنا من أيدي الظلمة ، وكلا الجارين متعلق بـ (اجعل) لاختلاف معنيهما ، وتقديمهما على المفعول **الصريح** لإظهار الاعتناء بهما ، وإبراز الرغبة في المؤخر بتقديم أحواله . (واجعل لنا من لدنك نصيراً) أي حجة ثابتة . وتكرير الفعل ومتعلقه للمبالغة في التضرع والابتهاال .^(٤)

وفي مقابل هذه الدلالة للتكرار نجد ركندورف غير ملتزم به إذ يحذف قوله تعالى (اجعل لنا من لدنك) في المرة الثانية مكثفياً به في المرة الأولى فقط ، مع عطف المفاعيل (نصيراً) على (ولياً) ، وهو بهذا قد أدخل أولاً بدلالة التكرار وثانياً بدلالة التقديم والتأخير في المرة الثانية . كما أنه استبدل (من لدنك) بـ **כחסדך** (حسب فضلك) والمعنيان مختلفان هنا فالأصل يشير إلى دلالة كون المستول نافعاً لهم مرغوباً فيه لديهم باعتباره موقفاً من قبل الله عز وجل ، أما الترجمة فأتت بمعنى أن هذا الجعل هو فضل من الله تعالى كسائر أفضاله على البشر والمؤمنين خاصة ، وهذا المعنى مفهوم ضمناً من الدعاء وتغني أن يجعل الله لهم هذا تفضلاً منه عز وجل عليهم ، لكن الترجمة قصرت عن دلالة كون هذا الولي والنصير مرغوباً فيه ونافعاً بالنسبة لهم . فترجمته جاءت فاقدة لكثير من دلالات الأصل ، غير ملتزمة به .

(١) ركندورف : عم' ٤٩ .

(٢) ريفلين : عم' ٨٨ .

(٣) بن شمش : عم' ٥٥ .

(٤) أبو السعود : ج ٢ ، ص ٢٠١ ، ٢٠٢ . الألوسي : ج ٥ ، ص ٨٢ .

أما ريفلين فكان متيقظاً لدلالة التكرار هنا مع مراعاة ترتيب الجار والمجرور قبل المفعول الصريح حسبما ذكر المفسرون ، ومن ثم فقد التزم بالتكرار مع المحافظة على الترتيب بما يجعل ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث حذف التكرار مكتفياً بالعطف ، كما أنه حول قوله تعالى (اجعل لنا من لدنك) إلى **והיה לנו** (كن لنا) ، وما أشد البعد بين المعنيين فالأول دعاء لتولية الصالح ونصره المستضعفين به ، والثاني دعاء لله تعالى ليكون هو لا غيره ولياً ونصيراً لهم ، فهو بهذه الترجمة قد أضاع جزءاً من دلالة الأصل ، كما حذف (من لدنك) في المرتين ، وهو بهذا قد أدخل بدلالة التكرار وبمعنى الآية الكريمة ؛ ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن معناه . وبالتالي فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

الأعراف (٨٩) : ﴿ قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علماً على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين ﴾ .

ركندورف : **לו נשוב אל דתכם** ، כי אז נדבר כזבים אחרי הצילנו אותנו ، מה יהיה לנו בשובנו אל דתכם מבלעדי ד' אלהינו ؟ הוא יכיל בחכמתו את כל הדברים . בד' בטחנו ، אדונינו ! שפטה נא בינינו ובין עמנו באמת ، כי אתה הטוב מכל השופטים !^(١)

ريفلين : **הן נבדה על אלהים כזב** ، כי נשוב [ללכת] **בדתכם אחרי אשר הציל אותנו אלהים ממנה** . **אל לנו לשוב [ללכת] בה** ، אם לא כי יחפץ אלהים אלהינו . **אלהינו מקיף הכל בדעתו** . **על אלהים נשענו** . **אלהינו שפט בינינו ובין עמנו באמת** ، **הן אתה הטוב בשופטים** .^(٢)

بن شمش : : **הן נבדה כזב על אללה** אם נחזור אל דתכם לאחר שהצילנו אללה ממנה . **לא נחזור אליה** **אלא אם יצווה אללה ריבוננו** ، **שהוא מקיף כל דבר בידיעתו** ، **כי עליו אנו סומכים** . **אז פנה יתרו בתפילה אל אללה : ريبوننا** ، **غله** **את האמת בינינו לבין עמנו** ، **כי אתה הטוב במגלי האמת** .^(٣)

التفسير : (إلا أن يشاء الله) أي إلا حال مشيئته تعالى ، وذلك لما لا يكاد يكون كما ينبى عنه قوله تعالى (ربنا) . فإن التعرض لعنوان ربوبيته تعالى لهم مما ينبى عن استحالة مشيئته تعالى لارتدادهم قطعاً . وإظهار الاسم الجليل في موقع الإضمار للمبالغة في التضرع والجوار ، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره صلى الله عليه وسلم إشارة إلى أن مشيئته تلك إن وقعت غير خالية عن مصلحة . وتقديم المعلق لإفادة الحصر .^(٤)

(١) ركندورف : عم' ٩٠ .

(٢) ريفلين : عم' ١٥٧ .

(٣) بن شمش : عم' ٩٦ .

(٤) أبو السعود : ج ٣ ، ص ٢٥١ . ج ٢ ، ص ١٥٤ ، ١٥٥ . الألوسي : ج ٩ ، ص ٤ . ج ٧ ، ص ٢٠٥ .

هود (٢٨ : ٣٠) : ﴿ قَالَ يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي... * وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَا لَا إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ... * وَيَا قَوْمِ مَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتُمْ... ﴾

ركندورف : ويأمر نوح : عמי ! هلا رايتم ، كي اذوني هورني... * عمي ! لا اسأل منكم كسفا ، كي شكري بد'... * ومي يعزوني لغرشم مبلعدي אל...؟^(١)

ريفلين : ويأمر : عمي ، ההשיבותם אל לב כי בא אלי מופת מאת אלהי... * עמי ، לא اسأل מאתכם [כל] הון חלף זה ، כי שכרי רק על אלהים... * עמי מי יצילני מיד אלהים אם אגרشم...^(٢)

بن شمش : بني عمي ، افه عل פי شريبوني העنيק لي بحسدو הוכחות שאין אתם יודעים עליהן... * אין אני דורש מכם שכר בעד שלוחותי ، כי שכרי מאללה... * ואם אדחה מישהו מלפני אין מי שיגן עלי מזעם אללה...^(٣)

التفسير : (ويا قوم لا أسألكم عليه مالا) (ويا قوم من ينصري) تطف من نوح عليه السلام بندائه بقوله (يا قوم)، وهو استدراج لهم في قبول كلامه، كما تطف إبراهيم عليه السلام بقوله (يا أبت). وقوله تعالى (ويا قوم من ينصري) لكون هذه العلة مستقلة بوجه مخصوص ظاهر الدلالة على وجوب الامتناع عن الطرد أفردت عن التعليل السابق وصدرت به (يا قوم).^(٤)

وفي مقابل هذا المعنى لتكرار النداء نجد ركندورف قد التزم بالنداء في الآيتين (٢٨، ٢٩) بينما حذفه من الآية (٣٠) ومي يعزوني ، بما يعني أنه قد أضاع جزءاً من دلالة التكرار في الآية ، وخاصة أفراد الآية (٣٠) بالنداء في أولها لكونها علة مستقلة تدل على وجوب الامتناع عن الطرد، وهو ما أضاعه المترجم بهذا الحذف ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالاته .

أما ريفلين فقد التزم في جميع الحالات محافظاً على المعنى المراد من تكرار النداء في كل آية ، فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً .

أما بن شمش فنجد أنه قد التزم في الآية الأولى لكنه حذف النداء فيما عدا ذلك (٢٩، ٣٠). بينما زاد في الآية (٣٠) تحويل أسلوب الاستفهام إلى أسلوب شرط ، مع تقديم (إن طردقم) على (من ينصري). أي أنه قدم أسلوب الشرط على أسلوب الاستفهام بما يعني الإخلال بترتيب الآية ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

(١) ركندورف : عم' ١٢٦ .

(٢) ريفلين : عم' ٢١٩ .

(٣) بن شمش : عم' ١٣١ .

(٤) أبو حيان الأندلسي : ج ٦ ص ١٤٤، ١٤٥ . أبو السعود : ج ٤ ص ٢٠٢، ٢٠٣ .

יוסף (41,39) : ﴿ يا صاحبي السجن أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار... ﴾ * يا صاحبي السجن أما أحدكم فيسقي ربه خيراً... ﴿ .

רכנדורף : הה אתם רעי משמרתי ! הטוב לכם עבוד אלהים נפרדים מעבוד אלהים אחד ואדיר על כל ? ... * רעי משמרתי ! אחד מכם ישקה את אדוניו יין...⁽¹⁾

ריפל—ין : רעי למאסר האלהים נפרדים טובים יותר , אם האלהים האחד והאדיר... * רעי למאסר , אולם אחד משניכם ישקה את אדוניו יין...⁽²⁾

بن شمش : הגידו אתם , חברי למאסר , האם אדונים רבים טובים מאללה אחד , יחיד ומבצח ? ... * ואשר לפשר חלומותיכם , הרי אתה , שר – המשקים , תוסיף להשקות את אדוניך יין...⁽³⁾

التفسير : (يا صاحبي السجن) أي يا صاحبي في السجن ناداهما بعنوان الصبح في دار الأحران التي تصفو فيها المودة وتخلص الصبح ليقبل عليه ويقبل مقالته. ولما ألقى إليهما ما كان أهم وهو أمر الدين رجاء في إيمانهما، ناداهما ثانية لتجتمع أنفسهما لسماع الجواب.⁽⁴⁾ وقيل إن هذا كان إيماءاً منه لأمر صاحبه حذار مشافهته بما يسوؤه.⁽⁵⁾

وفي مقابل هذا نجد رכנדורף قد التزم بصيغة النداء في الحالتين مع التزامه كذلك بالإمام كما في الأصل. وإن يؤخذ عليه تقديمه للفظ (خير) عند الاستفهام وكأن الاستفهام عن الخيرية وليس عن التعددية فيما يتصل بالأرباب . ومن ثم جاء السؤال عنده عن الخيرية وليس عن إنكار خيرية الأرباب ؛ أي أنه لم يلتزم هنا بنسق وترتيب الأصل ، بل عدל فيه بما يفقد النص جزءاً من دلالاته رغم التزامه بظاهرة التكرار هنا .

أما ريفلين فقد حافظ على التكرار مع الإهمام مثل الأصل. كما التزم بتقديم الأرباب بعد أداة الاستفهام . فترجمته أكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجده لا يلتزم بتكرار النداء بما يفقد ترجمته جزءاً من دلالة الأصل. وإن التزم بالاستفهام عن الأرباب وليس عن الخيرية فهو أفضل في ذلك من رכנדورף . لكنه من ناحية أخرى نجده يضيف ואשר לפשר חלומותיכם , وهي إضافة وإن اتفقت مع سياق الآيات لكنها زائدة عن الأصل لا حاجة إليها . كما أنه خصص هنا הרי אתה שר – המשקים

(1) רכנדורף : עמ' 135 .

(2) ריבלין : עמ' 235 , 236 .

(3) בן שמש : עמ' 140 , 141 .

(4) أبو السعود : ج 4 ، ص 279 ، 278 . أبو حيان الأندلسي : ج 6 ، ص 279 ، 278 .

(5) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه .

والتعبير هنا تعبير مقرائي خارج عن حد الالتزام بالأصل وما فيه من إهمام ، ومن ثم فقد حدد وعين خلافاً للأصل . كما استخدم **ואתה שר - האופים** وهي إضافة ما لم ترد في الأصل ؛ أي أنه لم يلتزم بالأصل من جهة ، ومن جهة أخرى حاول إضفاء طابع مقرائي على النص القرآني ، بما يخرج عن حد الالتزام هنا . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

١٤- التكرار للمبالغة في التشنيع والذم :

آل عمران (٩٨،٩٩) : ﴿ قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون * قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن ... ﴾

ركندورف : **אמור : אנשי הכתב ! למה תכחשו באותות אל ? הוא יעיד בכל אשר תעשו ! * אמור : למה תשיבו את המאמינים באל מלכת אחריו ...** ^(١)

ريفلين : **אמור : הוי אנשי-הספר ، למה תכחשו באותות אלהים وאלהים עד במעשיכם * אמור : הוי אנשי-הספר ، למה תשיבו את המאמין מדרך אלהים ...** ^(٢)

بن شش : **אמור לאנשי עם-הספר : " למה תתכחשו לאותות אללה ؟ הלא אללה יודע על מעשיכם . למה תטו מדרך אללה את המאמינים בו ...** ^(٣)

التفسير : قال الراغب جاء هنا بـ (قل) إذ بدورها في بعض المواقع الأخرى هو استدعاء منه تعالى لهم إلى الحق، ولما قصد الغض منهم ذكر (قل) تنبيهاً على أنهم غير مستأهلين أن يخاطبهم بنفسه ، وإن كان كلا الخطابين واصلاً على لسان النبي صلى الله عليه وسلم . والمراد بهم اليهود والنصارى . وإنما خوطبوا بأهلية الكتاب الموجبة للإيمان به وبما يصدق من القرآن الكريم مبالغة في تقبيح حالهم في كفرهم بهما . (قل يا أهل الكتاب) أمر بتوبيخهم بالإضلال إثر توبيخهم بالضلال، والتكرار للمبالغة في حمله عليه السلام علي تقريعتهم وتوبيخهم، وترك عطفه على الأمر السابق للإيذان باستقلالهم للإشعار بأن كل واحد من كفرهم وصددهم شناعة مستقلة في استبعاد اللاتمة والتفريع . ^(٤)

وفي مقابل هذا المعنى للتكرار في الآية الكريمة، نجد ركندورف قد التزم بتكرار فعل القول **אמור** ، لكنه لم يلتزم بتكرار النداء (يا أهل الكتاب) بما أضاع دلالة المبالغة في تقبيح حالهم والتشنيع بهم . ومن ناحية أخرى نجده في الآية الأولى لم يكرر لفظ الجلالة (الله) في قوله (والله

(١) ركندورف : عم' ٣٥ .

(٢) ريفلين : عم' ٦٠ .

(٣) بن شمش : عم' 39 .

(٤) أبو السعود : ج ٢ ص ٦٢، ٦٣ . أبو حيان الأندلسي : ج ٣ ص ٢٨٠ .

شهاد) مكثفياً بالعطف على الضمير **אֵלֶיךָ** ، بما يحل بدلالة إظهار الاسم الجليل هنا وما فيه من ترهيب لهم ووعد مع إنذار وتحذير . كما كان هناك تباين في استخدام مقابل لفظ الجلالة بين **אֵל** وبين **אֱלֹهִים** ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة وقاصرة عن معنى الأصل .

أما ريفلين فنجد أنه قد حرص على تكرار لفظ القول **אָמַר** ، كما التزم بتكرار النداء (يا أهل الكتاب) **הַיְי אֱנָשִׁים - הַסֵּפֶר** . وحافظ على تكرار لفظ الجلالة في الآية الأولى ، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل محافظة على دلالة التكرار فيه .

أما بن شمش فنجد أنه لم يلتزم بكون (يا أهل الكتاب) نداءً ، بل جعله مفعولاً به في الآية الأولى **אָמַר לְאֲנָשִׁים עַם - הַסֵּפֶר** ، وإن حافظ على تكرار لفظ الجلالة في الآية الأولى . إلا أنه لم يكرر فعل القول ولا النداء في الآية الثانية ، بما يجعل ترجمته غاية في القصور وعدم الالتزام بالأصل مع فقدان الكثير من دلالاته . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

النساء (١٥١) : ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾

ركندورف: קצתם באמין ואת היותר החרמנו, רשעים המה, ולהם עונש גדול. ^(١)

ريفلين: אלה הם הכופרים באמת, ונעתד לכופרים עונש חרפות. ^(٢)

بن شمش: אלה הם הכופרים האמיתיים ולהם הועדנו עונש מביש. ^(٣)

التفسير : (وأعتدنا للكافرين) أي لهم ووضع المظهر موضع المضمر ذماً لهم وتذكيراً بوصفهم الشيع بالكفر المؤذن بالعلية، وقد يراد جميع الكفار وهم داخلون فيهم دخولاً أولياً. ^(٤)

وفي مقابل هذه الدلالة نجد ركندورف أولاً حذف من الآية (١٥٠) قوله تعالى (ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً) ثم دمج معها الآية (١٥١) بديلاً عن الحذف . كما حذف اسم الإشارة (أولئك) ، وحذف التكرار (وأعتدنا للكافرين) مكثفياً بالضمير **להם** ، بالرغم مما فيه من دلالة الذم والوعيد والتهديد ، بما يحل بالدلالة السابق ذكرها لدى المفسرين . وأما من ناحية المقابلات فقد استخدم مقابل (الكافرين) لفظ **רשעים** وهو مخالف للدلالة المباشرة للكفر فما أشد الفارق بين دلالة الإثم والجرم وبين دلالة الكفر . كما أنه استخدم لفظ **לְאֲנָשִׁים** كمقابل للصفة (مهيئاً) وما أشد البعد بين دلالة الإهانة والوعيد بما وبين دلالة الكبر . فالترجم قد أدخل بدلالة الأصل من حيث الحذف وعدم الالتزام بالظاهرة ، أو بالمقابلات الملائمة لدلالة الأصل . بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن معناه .

(١) רקנדורף : עמ' ٥٥.

(٢) ריבלין : עמ' ٩٩.

(٣) בן שמש : עמ' 61.

(٤) أبو السعود : ج ٢ ص ٢٤٩ . الألوسي : ج ٦ ، ص ٥.

אם ריפלין פנעדע מלזמא באסם איזארה ובאלקראר אללה הם הכופרים , מע התזאמה במקביל המישר(ללקאפרינ) כופרים . וקד חאפז עלי דללה الوعيد والتهويل باستخدامه لمقابل(أعتدنا) الملائم وهو لايتدد , كما التزم بدلالة (مهيئاً) باستخدامه المقابل الملائم حرפות والذي يدل علي التوبيخ والإهانة ؛ أي أنه كان أكثر التزاماً بالظاهرة وحرصاً على نسق الأصل .

אם בן שמש פסאר עלי נחג وسط בין רכנדורף ובין ריפלין חייט חרס עלי אסתخدام اسم الإشارة אללה , لكنه حذف التكرار مكثفياً بالضمير دون الإظهار להם بما يحل بالمعنى السابق لدى المفسرين . لكنه اقتفى خطى ريفلين في الحفاظ على مقابل (أعتدنا) ومقابل (مهيئاً) , أي أن ترجمته جاءت ملتزمة في شق منها , غير ملتزمة بالظاهرة بما يفقدها جزءاً كبيراً من دلالة الأصل . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

المؤمنون (٧٠، ٧١) : ﴿ أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون * ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون ﴾ .

רכנדורף : העוד יאמרו כי משוגע הוא ? אך באמת בא אליהם והם מתקוממים בה . * לו תטה האמת אחרי תאוות נפשם , כי אז נשחתו השמים והארץ וכל אשר בהם , הן הביאונו להם זכרון והם מרדו בו .⁽¹⁾

ריפלין : אם יאמרו רוח רעה בו ? לא כי הוא בא אליהם באמת , אך מרביתם מואסים את האמת . ולו הלכה האמת אחרי תאוותיהם , כי אז נשחתו השמים והארץ וכל אשר בהם . לא כי הביאונו אליהם את [ספר] הזהרתם . אך הם ירחקו מ[ספר] הזהרתם .⁽²⁾

בן שמש : האם יאמרו שתקפו השיגעון , שעה שהוא בא אליהם עם אמת , משום שרובם שונאים את האמת ? לו הייתה האמת מבוססת על יצריהם , היו נחרבים השמים והארץ ומלואם . אנו הבאנו להם את האזהרה המיועדת להם , אך הם מתעלמים ממנה .⁽³⁾

التفسير : (بل جاءهم بالحق) إضراب عما يدل عليه ما سبق؛ أي ليس الأمر كما زعموا . (وأكثرهم للحق) من حيث هو حق أي حق كان , لا لهذا الحق فقط كما ينسب عنه الإظهار في

(1) רכנדורף : עמ' 200 .

(2) ריבלין : עמ' 360 , 361 .

(3) בן שמש : עמ' 207 .

موقع الإضمار،^(١) أي لتعدد التعالق . (بل أتيناهم بذكرهم) انتقال من تشنيعهم بكراهة الحق الذي به يقوم العالم إلى تشنيعهم بالإعراض عما جبل عليه كل نفس من الرغبة فيما فيه خيرها . والمراد بالذكر القرآن الذي هو فخرهم وشرفهم حسبما ينطق به قوله تعالى ، وفي وضع الظاهر موضع الضمير مزيد تشنيع لهم وتقريع .^(٢)

وفي مقابل دلالة تكرار لفظ (الحق) في الآية الأولى، نجد ركندورف يؤثر الإضمار على الإظهار خلافاً للأصل ، بما يضيع دلالة الإظهار في الأصل . كما سار على نفس هذا النهج في الآية الثانية قائل الإضمار بدلاً من إظهار لفظ (الذكر) ؛ أي أنه تعدد هنا إضاعة دلالة التشنيع والتقريع ، بما يعني عدم الالتزام بالأصل وقصور الترجمة عن مراده .

أما ريفلين فنلاحظ أنه قد التزم في الآية الأولى بإظهار مقابل لفظ (الحق) האמת مرتين مثل الأصل . وكذلك فعل في الآية الثانية بإظهار مقابل لفظ (ذكرهم) ספר הזהרתם بما يعني إدراكه لدلالة التقريع والتشنيع مع تعدد التعالق في الآيتين ، فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجد أنه قد التزم في الآية الأولى بإظهار لفظ האמת . لكنه في الآية الثانية نجده أثر الإضمار على إظهار مقابل لفظ (ذكرهم) ממונה ، فأضاع دلالة التقريع والتشنيع في الأصل ، فهو ملتزم في الآية الأولى غير ملتزم في الثانية . ومن ثم فترجمته للآية الثانية قاصرة عن دلالة الأصل . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل في الحالتين .

١٥- التكرار للتبكيك والتلقين :

الرعد (١٦) : ﴿قل من رب السموات والأرض قل الله قل أفأخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا قل هل يستوي الأعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء...﴾

ركندورف : אמר מי אדון השמים והארץ ؟ הלא ד' ؟ התבוססו לעזרה אל אלהים אחרים מבלעדי אשר לא ייטיבו ולא ירעו לכם ؟ הישוו העוזרים אל הפקחים או החשך אל האור ؟ הבראו האלילים בריאה כבריאתו ؟ אלהים ברא כל...^(٣)

ريفلين : אמר מי הוא אדון השמים והארץ ؟ אמר : אלהים . אמר : התקחו לכם מבלעדי מגנים אשר לא יוכלו גם לנפשם לא להועיל ולא להרע ؟ אמר : הישוו

(١) أبو السعود : ج ٦ ، ص ١٤٤ .

(٢) المرجع السابق : نفسه .

(٣) ركندورف : עמ' 141 .

העוור והפקח ، אם ישו החשך והאור ؟ אם שמו לאלהים שותפים אשר בראו
כבריאיתו ، ותשוה בעיניהם הבריאה [בראו אלה לבריאית אלהים] ؟ אמר אלהים
[הוא] בורא כל...^(١)

بن شمش : سأل مي آدون השמים והארץ ؟ וענה אללה ! سأل : " האם תאמצו
לכם זולתו פטרונים שאין בכוחם להועיל או להרע אפילו לעצמם ؟ הדומה העיוור
לפיקח או החשך לאור ؟ האם יש לאללה שותפים שבראו מה שהוא בורא ، או
משהו דומה ؟ ענה : אללה ברא כל דבר...^(٢)

التفسير : (قل من رب السموات والأرض) أي قل يا محمد هؤلاء الكفار وفي ذلك تحقيق لأن
خالقهما ومتولي أمرهما هو الله على الإطلاق. (قل الله) أمر صلى الله عليه وسلم بالجواب إشعاراً
بأنه متعين للإجابة فهو صلى الله عليه وسلم والخصم في تقريره سواء ، ويجوز أن يكون ذلك تلقينا
للجواب ليبين لهم ما هم عليه من مخالفتهم لما علموه ، (قل) إلزاماً لهم وتبكيًا . (قل هل يستوي)
تصويراً لآرائهم الركيكة بصور محسوسة ، (قل الله) تحقيقاً للحق وإرشاداً لهم .^(٣)

وفي مقابل دلالة استخدام فعل القول هنا نجد ركندورف لا يذكر فعل القول إلا في صدارة
الآية فقط ، ثم يحذفه في الحالة الثانية مع استبدال صيغة الخبر بصيغة الإنشاء (الاستفهام
التقريري)، وهو بهذا يغير من أساليب الأصل . كما أنه حذفه في الحالة الثالثة والرابعة ، مع حذفه
لفظ (لأنفسهم) واستبدال ضمير الغيبة المتصل بضمير الخطاب لهم ، وهذا سوء فهم من المترجم
إذ من لا يقدر على نفع أو ضرر نفسه لا يقدر على نفع أو ضرر غيره بالتالي ، لكن المترجم جعل
الأمر وكأنهم لا ينفعون عابديهم أو يضررونهم . وهو بهذا لم يسقط عنهم ما هو أولى ؛ أي أنه أضاع
جزءاً من دلالة الأصل . كما حذف قوله تعالى (فتشابه الخلق عليهم) وهو علة منذرة بسوء العاقبة
لاتخاذهم آلهة دون الله تعالى . ثم حذف القول من آخر الآية ، أي أنه لم يلتزم به إلا مرة واحدة ، بما
يحل تماماً بدلالة الأصل . فهو يتدخل في النص بالحذف أو بالتغيير بما يخرج به عن حد الالتزام
ويجعل ترجمته قاصرة .

أما ريفلين فنجده قد التزم بذكر فعل القول خمس مرات مثل الأصل ، كما التزم بنسق الأصل
وأسلوبه . والتزم بالمقابل السليم لـ (أنفسهم) مثل الأصل ، فترجمته أكثر دقة والتزاماً
بالأصل .

أما بن شمش فنجده قد استبدل فعل القول بالفعل سأل في موضعين ، وبالفعل لاذا في
موضعين مع حذفه له في قوله (قل هل يستوي الأعمى والبصير) . أي أنه حوّل الدلالة من دلالة
الإقرار إلى دلالة الاستفهام المتطلب الجواب ، وفيما عدا هذا فهو ملتزم بنسق الأصل ، ولكن
يؤخذ عليه عدم توحيد مقابل فعل القول وعدم الالتزام التام به في جميع المواضع ، بما يفقد ترجمته
جزءاً من دلالة الأصل . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

(١) ريبليين : عم' ٢٤٧ .

(٢) بن شمش : عم' ١٤٧ .

(٣) الزمخشري ج ٢ ، ص ٥٢٢ . أبو السعود : ج ٥ ص ١٢ ، ١٣ . أبو حيان الأندلسي : ج ٦ ص ٣٧٠ ، ٣٧١ .

الألوسي : ج ١٣ ، ص ١٢٧ وما بعدها .

١٦ - التكرار للتلذذ بالذكر :

الأنعام (٨٠) : ﴿...ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئا وسع ربي كل شيء علماً
أفلا تتذكرون﴾

ركندورف: ...لا أirda את היצורים אשר להם תדמוהו ، באשר לא ייטיבו ולא
ירעו כי אם ברוצונו ، כי הוא יודע כל ، הלא תתבוננו ؟ ^(١)

ريفلين : ...لا أirda את אשר תשתפו לו ، [כי לא יריעו] במאומה אם לא יחפץ
אלהי ، כי אלהי מבין הכל בדעתו ، האם לא תשיבו אל לב ؟ ^(٢)

بن شمش : ...אין אני ירא מאליליכם ואני עושה רק מה שרוצה ריבוני ، כי הוא
מקיף בידיעתו כל דבר . האם לא תבינו ש... ^(٣)

التفسير : (إلا أن يشاء ربي) في التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره عليه السلام
إظهار منه لانقياده لحكمه I ، واستسلام لأمره ، واعتراف بكونه تحت ملكوته وربوبيته . كما أن
فيه إشارة إلى أن مشيئته تلك إن وقعت غير خالية عن مصلحة تعود إليه بالتربية . وفي الإظهار لـ
(ربي) في موضع الإضمار تأكيد للمعنى المذكور واستلذاذ بذكره تعالى . ^(٤)

ونلاحظ هنا أن ركندورف لم يلتزم بدلالة التأكيد والاستلذاذ بالذكر حيث استخدم بרוצונו
بالضمير المتصل مع حذف لفظ الربوبية (ربي) في الحالة الأولى ، وكذلك في الحالة الثانية مكتفياً
بالضمير הנה . بما يعني أنه أضاع دلالة التكرار هنا ، وبالتالي فترجمته غير ملتزمة وفاقدة لجزء من
معنى الأصل.

أما ريفلين فقد التزم بالأصل وحرص على تكرار لفظ (ربي) متصلاً بالضمير אלהי كما
في الأصل . ومن ثم فترجمته أقرب للأصل وأكثر التزاماً به .

أما بن شمش فنجد أنه سار على نهج وسط حيث التزم بالمقابل ריבוני في الحالة الأولى ، ثم عاد
عليه بالضمير في الحالة الثانية دون مراعاة لدلالة الإظهار هنا . ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة عن
دلالة الأصل غير ملتزمة به . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل.

(١) ركندورف : عم' ٧٦ .

(٢) ريفلين : عم' ١٣٢ .

(٣) بن شمش : عم' 82 .

(٤) أبو السعود : ج ٣ ص ١٥٤، ١٥٥ . الألوسي : ج ٧، ص ٢٠٥ .

١٧ - التكرار لتأكيد النفي وتقريره :

النور (٦١) : ﴿ ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم... ﴾ .

ركندورف : אין חטא לעור לפסח ולמנוגע וגם לכם ، באכלכם אתם בבתיכם או בבתי אבותיכם^(١)

ريفلين : אין עון בעור ולא בפסח עון ואין בחולה עון ، ולא בכם אתם ، כי תאכלו בבתיכם ، או בבתי אבותיכם^(٢)

بن شمش : אין עליכם ולא עליהם כל פגם אם תסעדו עם עוויר ، פיסח או אדם חולה ، בחבורות גדולות או קטנות ، בבתיכם או בבתי אבותיכם^(٣)

التفسير : وتكرار (لا) لتأكيد معنى النفي، وتكرار لفظ (حرج) فيه تأكيد للحكم وتقرير له في الأذهان ، وتنكيره يفيد الشيوع والعموم ، وهذا يؤيد رأي القائلين بأن الحرج عن هؤلاء الثلاثة منفي في كل ما يضطرون إليه بسبب أعذارهم .^(٤)

وفي مقابل دلالة التكرار هنا نجد ركندورف لا يكرر النفي ، ولا يكرر لفظ (حرج) ؛ بما يفقد النص دلالة التأكيد والتقرير هنا ، خاصة وأنه قصر دلالة (المريض) على معنى (الأبرص) وليس على المريض مطلقاً . فترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجد أنه قد التزم بتكرار النفي مع تكرار لفظ (الحرج) ، وحاول أن يقدم لفظ (الحرج) على (الأعمى) محاولة التأكيد في النفي ، فهو هنا مدرك تماماً لدلالة الأصل وفائدة التكرار فيه ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجد أنه يقدم ويؤخر ؛ حيث قدم قوله تعالى (ولا على أنفسكم) على ذكر هؤلاء المصابين الثلاثة ؛ أي أنه يُخلّ بدلالة التقديم التي تفيد الاهتمام بشأن هؤلاء القوم مع التأكيد ، كما أنه لم يلتزم بتكرار النفي ولا بتكرار لفظ (الحرج) . كما أتى بلفظ الشرط אם תסעדו ، وهو ما لم يرد في الأصل بل ورد في الأصل نفي الحرج وليس الشرط . كما قدم قوله تعالى (جميعاً أو أشتاتاً) على قوله تعالى (في بيوتكم أو بيوت آبائكم) . فهو يتدخل في النص بالتقديم والتأخير خلافاً للأصل ، كما أنه لم يلتزم بالظاهرة هنا ، ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة وغير ملتزمة بالأصل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

(١) ركندورف : عم' 207 ، 208 .

(٢) ريفلين : عم' ٣٧٦ .

(٣) بن شمش : عم' 214 ، 215 .

(٤) د. الشحات محمد عبد الرحمن : ص ١٨٥ .

الأحقاف (٩) : ﴿ قل ما كنتُ بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلي وما أنا إلا نذير مبين ﴾ .

ركندورف : لا نביא חדש אנכי ، אינני יודע מה יעשה אלהים לי או לכם ، אינני הולך כי אם באשר גולה אלי ואך מזהיר גלוי אנכי .^(١)

ريفلين : אמר : " אין אנכי יוצר חדשות ، [אשר לא] מהשליחים ، ואין אני יודע מה יעשה בי ולא בכם . אין אנכי הולך כי אם אחרי הדבר אשר יגלה אלי ואין אנכי בלתי אם מזהיר גלוי " .^(٢)

بن شمش : אין אני מחדש דבר שלא נתגלה כבר על-ידי השליחים שקדמו לי . וכן אין אני יודע מה יקרה לי ולכם בעתיד . מוסר אני אך ורק את מה שמתגלה אלי ואין אני אלא מוכיח המזהיר ברורות .^(٣)

التفسير : (قل) أمر عليه السلام بأن يقول لهم ذلك، واستعمل الأمر في حقيقته ؛ لأنه طلب من أعلى ، من الله لرسوله . (ما يفعل بي ولأبكم) ، بنى الفعل للمجهول لأنه أراد التركيز على الفعل نفسه وإبراز أهميته ، وليس الفاعل، لعدم إدراكه الشيء الذي يمكن أن يفعل به هو الأمر الأهم دون غيره من الأمور . وتكرير (لا) للتذكير بالنفي المنسحب إليه وتأكيده .^(٤)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحذف أولاً الفعل (قل) ، كما حذف قوله تعالى (من الرسل) مكتفياً بالوصف **נביא חדש** ، وهو ما استخدمه كمقابل لـ (بدعاً) ، كما أنه حوّل المبني للمجهول (يفعل) إلى مبني للمعلوم مظهراً الفاعل **אלהים** . كما أنه لم يكرر أداة النفي واكتفى بالعطف بالتخير فجعل المعنى (يفعل الله بي أو بكم) . كما قدّم وأخرّ خلافاً للأصل في نهاية الآية ، حيث قدّم ذكر (نذير مبين) على ذكر الضمير (أنا) بما يحلّ بترتيب الأصل ويفقد الآية جزءاً من الدلالة العامة لها وهي دلالة القصر هنا . أي أن المترجم هنا غير ملتزم لا بالتكرار ولا بالتقديم والتأخير بما يفقد ترجمته الكثير من معاني الأصل .

أما ريفلين فحرص على ذكر مقابل (قل) **אמר** ، كما حرص على ذكر مقابل من الرسل **מהשליחים** ، كما التزم بالبناء للمجهول كما في الأصل ، وحافظ على تكرار الأداة (لا) ثم حافظ أخيراً على ترتيب خاتمة الآية بتقديم الضمير (أنا) على الخبر (نذير مبين) ، ومن ثمّ ترجمته أكثر التزاماً بالأصل .

(١) ركندورف : عم' ٢٩٢ .

(٢) ريبلي : عم' 572 .

(٣) بن شمش : عم' ٣٠٦ .

(٤) أبو السعود ج ٨ ، ص ٧٩ . د. عبد القادر حسين : التفسير البلاغي الميسر الجزء السادس والعشرون من القرآن الكريم ، دار غريب للنشر ، ط ١ ، ٢٠٠١ ، ص ١٧ .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف في حذفه لفعل القول، لكنه حافظ ، على مقابل (من الرسل) השליחים ؛ لكنه لم يلتزم بالتكرار، حيث اكتفى بالنفي في الحالة الأولى مع العطف عليه دون أداة تكرار الأداة ، بما أحل بدلالة التكرار هنا . وإن حافظ على البناء للمجهول وعلى ترتيب الأصل في نهاية الآية . أي أن بن شمش سار على نهج وسط - كمادته - بين ركندورف وريفلين ، ومن ثم فهو غير ملتزم بالظاهرة وبالتالي تصبح ترجمته غير وافية بالمعنى ، وإن كانت بدرجة أقل من ركندورف ، لكن بصفة عامة تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

١٨ - تكرار الاستفهام للتوبيخ والإنكار :

الزخرف (١٨) : ﴿أومن ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين﴾

ركندورف: היערכו לאלהים אוהבות חליות והולכות אחרי ההבל ؟ ^(١)

ريفلين : האם זה האמון בעדיים ؟ הן הוא בעצומות לא יוכיח . ^(٢)

بن شمش : הם מלעיזים על אללה שיש לו בנות ، מהסוג שמגדלים אותן בקישוטים בעדינות שאינה מועילה בזמן מלחמה . ^(٣)

التفسير : (أومن ينشأ في الحلية) تكرير الاستفهام يفيد الإنكار وتشية التوبيخ واستقباح الواقع. والمراد : أوجعلوا مَنْ شأنه أن يُرى في الزينة وهو عاجز عن أن يتولى لأمره بنفسه ، وهو في الخصام والجدال الذي لا يخلو منه عادة غير قادر على الإفصاح والإبانة لنقصان عقله وضعف رأيه، وهذا بحسب الغالب . ^(٤)

ونلاحظ في مقابل هذه الدلالة أن ركندورف قد التزم بالاستفهام بما يعنى إدراكه لدلالته هنا بعد أن كرره في الآية (١٦) . لكن يؤخذ عليه أنه لم يأت بدلالة (وهو في الخصام غير مبين) بشكل صحيح ، بما يعنى أن ترجمته وإن التزمت بالظاهرة لكنها غير وافية بالمعنى .

أما ريفلين فنجده قد التزم بالاستفهام مدركاً لدلالته هنا، كما استخدم مقابلاً مؤدياً لمعنى (الخصام) وهو עצומות (والذي يدل على الطلب والتوجه بالرغبة في شيء ما) . كما حافظ على المبالغة في إظهار عدم القدرة على الإبانة (رغم هذا التعم والترف) ، فاستخدم المقابل הוכיח الدال على (البرهنة والإثبات) . ومن ثم لترجمته هنا ملتزمة وقريبة من دلالة الأصل.

(١) ركندورف : عم' ٢٨٥ .

(٢) ريبليخ : عم' ٥٥٣ .

(٣) بن شمش : عم' 297 .

(٤) أبو السعود : ج ٨ ، ص ٤٢ . د. عبد القادر حسين : التفسير البلاغي الميسر، ج ٢٥ ، ص ٥٨ .

أما بن شمش فتجده غير ملتزم هنا حيث استبدل صيغة الاستفهام الإنكاري في الأصل بصيغة الجملة الخبرية **هم مملعون** على **اللله** **شيء** **لو** **بصوت** ، بما يحل تماماً بدلالة الأصل. وهو لم يلتزم بالاستفهام هنا رغم أنه التزم به في الآية (١٦) . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة وفاقة لجزء من دلالة الأصل. وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا.

الطور (٤٢، ٤٣) : **﴿ أم يريدون كيداً فالذين كفروا هم المكيدون ﴾** * **أم لهم إله غير الله سبحانه الله عما يشركون** .

ركندورف: **هم متعكّلين** **بـ** ، **أد** **أبختو** **نتحكم** **لهم** . * **هيش** **لهم** **أل** **مبلعدي** **أل** ؟ **حليلة** **لو** **أث** **أش** **يدمو** **أليو** .^(١)

ريفلين : **أو** **يخمسو** **[عليه]** **مزيما** ؟ **أكن** **الكوپري** **هم** **أش** **لهم** **يخمسو** **مزيما** . * **أو** **لهم** **ألوه** **مبلعدي** **ألهيم** ؟ **حليلة** **لألهيم** **أش** **يشتفو** **لو** .^(٢)

بن شمش : **أم** **تورשים** **هم** **נגد** **مزيמות** **وتتبولות** ، **أو** **رك** **هم** **يفلو** **بفستחים** **שהم** **تومנים** . * **هأم** **يش** **لهم** **أل** **ذولت** **ألله** ؟ **يشتבח** **شمو** ، **בעלה** **מעל** **كل** **מה** **שהم** **مشتפים** **أليو** .^(٣)

التفسير : **(أم يريدون كيداً.... أم لهم إله غير الله)** ذكرت **(أم)** في هذه السورة خمس عشرة مرة، وكلها إلزامات ليس للمخاطبين بما جواب عنها . فالاستفهام **بـ(أم)** للإضراب لنفي احتمال وجود أدنى جواب لهم . وهي في المواقع الخمسة عشر للتوبيخ والتقريع والإنكار، ففي كل مرة يسفه أحلامهم . ويزدري عقولهم .^(٤)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف قد حذف الاستفهام **بـ(أم)** في صدارة الآية (٤٢) ، وصاغ الآية بأسلوب الخبري **هم متعكّلين** **بـ** وليس بأسلوب الاستفهام ، بما يحل بدلالة الأصل . وربما كان اعتماده على من قال بأن الاستفهام هنا للتقرير ؛ أي تأكيد وتقدير كيدهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم .^(٥) ولكنه رغم اقترابه من هذه الدلالة حذف الاستفهام مما أدى لخلل فيما يتعلق بإنكار هذا الأمر عليهم وتوبيخهم به . ولما يؤكد قصور الترجمة هنا أنه في الشق الثاني من الآية في قوله تعالى **(فالذين كفروا هم المكيدون)** - بتقديم الضمير المنفصل لإفادة التخصيص وقصر الوبال عليهم ونفيه عن الرسول صلى الله عليه وسلم^(٦) - استبدل هذا المعنى وحول الجملة إلى الفعلية مسنداً الفاعلية لله عز وجل **أبختو** **نتحكم** **لهم** ، وحاذفاً للوصف بالموصول **(فالذين كفروا)** بما يضيع جزءاً من دلالة الآية سواء في التقديم والتأخير أو في الالتزام

(١) ركندورف : عم' ٣٠٦ .

(٢) ريبليز : عم' ٦٠٨ .

(٣) بن شمش : عم' ٣٢٢ .

(٤) الكرمانى : ص ٢٢٩ . أبو يحيى زكريا الأنصاري : ص ٤٠١ .

(٥) د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص ٤١ .

(٦) المرجع السابق ، نفسه .

בסוף האصل . أما في الآية الثانية فنجده قد حافظ على وجود الاستفهام، لكنه حذف لفظ الجلالة في قوله (سبحان الله) رغم ما يفيد من تعظيم وإظهار للتوحيد، حيث استبدله بالضمير العائد **חלילה לו**، بما يحل بجزء من المعنى . وهو بهذا لم يكن ملتزماً بالاستفهام في الآية الأولى ولا بتكرار لفظ الجلالة في الآية الثانية، بما يحل بالمعنى العام لسياق الآيات الكريمة .

أما ريفلين فنجده قد حافظ على الإضراب باستخدام **לא** كمقابل **ל** (أم)، كما التزم بمقابل (الذين كفروا) **הכופרים הם אשר** مع الالتزام بالتقديم للضمير المنفصل (هم) كما في الأصل، فهو ملتزم هنا . كما التزم في الآية الثانية بالاستفهام بالأداة **לא**، وحرص على تكرار مقابل لفظ الجلالة **אלהים** فترجمته ملتزماً بالأصل محافظة على الظاهرة .

أما بن شمش فسار على نهج وسط حيث حافظ على الاستفهام، كما حرص على الالتزام بتقديم الضمير المنفصل (هم) . لكنه من ناحية أخرى حذف - مثل ركندورف - قوله تعالى (الذين كفروا) بما يحل بوصفهم هنا بالكفر وما فيه من إظهار بشاعة حالهم وسوء مصيرهم . وفي الآية الثانية حافظ على الاستفهام، لكنه حذف تكرار لفظ الجلالة مستعاضاً عنه بالضمير - كما فعل ركندورف - بما يفقد ترجمته جزءاً كبيراً من دلالة الأصل . ومن ثم تعتبر ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

١٩ - تكرار الاستفهام للاستبعاد والاستنكار:

التوبة (٧، ٨) : ﴿ كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام... ﴾ * كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة... ﴿

ركندورف: ולא יעברו עובדי האלילים בברית אל ושלחו כי אם במקדש חרם , כל עת דבקים בכם דבקו בהם... * אמנם איך יעברו בבריתכם באשר לא ישמרו לכם אחוזה ורעות במשלם בכם...? ^(١)

ريفلين : איכה יהיה למשתפים ברית את אלהים ואת שליחו , בלעדי אלה אשר כרתם אתם ברית ליד המסגד הקדוש?... * איכה בעוד אשר בגברם עליכם לא ישגיחו באללה אשר נשבעו לכם ולא באמנה אשר כרתו אתכם... ^(٢)

بن شمش : אך חוץ מאלה שכבר התקשרתם אתם על-יד המיסגד הקדוש, לא ייתכן הסכם עם עובדי אלילים בשם אללה ושליחו... * אולם כיצד ייתכן הסכם עמהם אם אין הם שומרים על שבועה והסכם ותוקפים אתכם...? ^(٣)

(١) ركندورف : عم' ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢) ريبلين : عم' ١٨٤ .

(٣) بن شمش : عم' 110 .

التفسير: (كيف يكون للمشركين عهد) تبين للحكمة الداعية لما سبق من البراءة ولواحقها . والاستفهام للاستكار والاستبعاد . (كيف وإن يظهروا) تكرير لاستبعاد ثبات المشركين على العهد . وإنما أعيد الاستكار والاستبعاد تأكيداً لهما وتمهيداً لعدد العلل الموجبة لما ذكر . وحذف الفعل المستكر للإيذان بأن النفس مستحضرة له مترتبة لورود ما يوجب استكاره لا مجرد كونه معلوماً .^(١)

وفي مقابل دلالة الاستفهام الاستكاري في الآية الأولى نجد ركندورف يحول أسلوب الاستفهام في الأصل إلى أسلوب النهي ולא יעבדו ... כי אם במקדש חכם (ولا يعاهد المشركين الله ورسوله إلا في القدس الحرام)، وما أشد البعد بين هذه الترجمة في معناها وأسلوبها وبين معنى وأسلوب الأصل . فالترجم بهذا خرج عن حد تبيان الحكمة الداعية لما ذكره في الآيات السابقة على هذه الآية من البراءة وما يتعلق بها . كما أنه حول الاستثناء في قوله تعالى (إلا الذين عاهدتم) فجعل مقابله استثناء لعدم قطع العهد إلا في المسجد الحرام ، وهو خلاف معنى الأصل . ولم يكتف بهذا بل نجده في الآية الثانية (٨) يثبت أسلوب الاستفهام مع إظهار المحذوف وهو الفعل المستكر יעבדו בבריתכם ، وهو بهذا قد أضاع اللمحة البلاغية المستفادة من حذف الفعل، وهي استحضار النفس لهذا المستكر وترقب وروده مع علمها التام به . كما أنه استبدل أسلوب الشرط بالأداة (إن) - والذي يدل على عدم إمكانية تحقيق هذا الشرط - فحوّله إلى جملة خبرية ולא יעבדו לכם אחוזה ורעות במשולם בכם أي (عندما يحكمونكم)، وهو ما يخل بكون الآية تشير إلى أنهم لن يتحكموا في المسلمين بعد هذا أبداً . كما قدم وأخر خلافاً للأصل فقدم قوله تعالى (لا يرقبوا فيكم) على قوله (وإن يظهروا) . ومن ثم جاءت ترجمة ركندورف فاقدة لدلالة التكرار هنا ، حيث حذف الاستفهام من الآية الأولى بما يعني عدم جدوى وجوده في الآية الثانية، كما أنه لم يلتزم بأسلوب الاستفهام أو أسلوب الشرط في الأصل ، مما يفقد ترجمته الكثير من دلالات الأصل فهي قاصرة عن المعنى .

أما ريفلين فنجد أنه قد التزم بأسلوب الاستفهام الاستكاري في الآية الأولى بالأداة איכה، كما حرص على الاستثناء كما هو في الأصل . والتزم بتكرار الاستفهام الاستكاري بالأداة איכה في الآية الثانية (٨) ، مع حرصه على عدم ذكر ما هو محذوف إدراكاً منه لدلالة الحذف هنا . ثم استخدم التعبير בעוד אשר (في حين أن) ، בבריתכם (عند تعاظمتهم) وهي ترجمة قريبة إلى حد كبير من دلالة الأصل ، مع التزامه بترتيب الأصل ؛ أي أنه هنا قد أدرك دلالة التكرار للاستفهام مع مراعاته لأساليب الأصل . كما حرص على احتمالية التحقق للشرط (وإن يظهروا) فنجد أنه يستخدم الأداة בעוד אשר (في حين أن) الدالة على فهمه لمراد الآية هنا وهو عدم تحقيق الشرط؛ أي أنه كان أكثر دقة والتزاماً بالأصل مقارنة بركندورف.

(١) الزمخشري ج ٢، ص ٢٤٩ . أبو السعود ج ٤، ص ٤٤ وما بعدها . أبو حيان الأندلسي ج ٥، ص ٣٧٥ وما بعدها . الألوسي ج ١٠، ص ٥٤ ، ٥٥ .

אما בן שמש פתגמו יחול אסלוב האסתהאם האסתקארי פי האיה האוליה אלי אסלוב אסתנה (לכנ באסתנה הולא الذين تحالفتم معهم بالقرب من المسجد الحرام) ظاهرياً، كما قدم مقابل (إلا الذين عاهدتم) على قوله تعالى (كيف يكون للمشركين)، ومن ثم فهو في حقيقة الأمر حول أسلوب الأסתهأם في الحالة الأولى إلي جملة في مثل ركندورف לא ייתכן הסכם، مع تقديم وتأخير خلافاً للأصل. فهو هنا قد حرف المعنى وأضاع دلالة الأסתكار مع عدم التزامه بتركيب وموقعية كل جملة في الآية الكريمة. وفي الآية الثانية- مثل ركندورف - يورد أسلوب الأסתهأם אולם כיצד مع إظهار ما حذفه الأصل بما يحل كذلك بدلالة الحذف هنا، ثم يحول أسلوب الشرط (إن يظهروا... لا يرقبوا) إلي شرط منفي بالأداة אם אין مقدماً لجواب الشرط على فعل الشرط، ثم يعطف فعل الشرط ותוקפים אתכם- أي به جعل معنى الآية (إذا لم يحافظوا على قسمهم واتفاقهم ويهاجمونكم) فما أشد التباين بين ذلك المعنى وبين معنى الأصل المتضمن للشرط غير المتحقق، وهو بهذا لم يؤد المعنى كما ينبغي أن يكون في ترجمته. بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل من حيث الترتيب والتكرار، وتركيب أسلوب الشرط، ومن ثم فهي ترجمة قاصرة عن معنى الأصل. بما يجعل ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا.

التكرار في القصص :

البقرة (35) : ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾.

ركندورف : ונאמר : אדם! אתה ואשתך שבו בגן עדן ואכלו משוב ככל את נפשכם, אך אל העץ הזה אל תקרבו, פן תחטאו⁽¹⁾

ريفلين : ונאמר : " אדם, שכן אתה ואשתך בגן העדן ואכלתם ממנו לענגה מכל אשר תאווה נפשכם, אך אל תקרבו אל העץ הזה פן תפשו .⁽²⁾

بن شمش : ולאדם נאמר : " שכן אתה וחוגתך בגן-עדן ואיכל מפירותיו כאוות נפשכם , אך אל עץ הדעת אל תקרבו לבל תחטאו " .⁽³⁾

(1) רکنדורף : עמ' 4 .

(2) ריבלין : עמ' 6 .

(3) בן שמש : עמ' 5 .

التفسير : قوله (اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا بالواو وفي الأعراف (فكلا) بالفاء (اسكن) في الآيتين ليس بأمر بالسكون الذي هو ضد الحركة ، وإنما الذي في البقرة من السكون الذي معناه الإقامة وذلك يستدعي زماناً ممتداً فلم يصح إلا الواو ؛ لأن المعنى : اجمع بين الإقامة فيها والأكل من ثمارها . ولو كان الفاء مكان الواو لوجب تأخير الأكل إلى الفراغ من الإقامة ؛ لأن الفاء للتعقيب والترتيب . والذي في الأعراف من السكن الذي معناه اتخاذ الموضع مسكناً ؛ لأن الله تعالى أخرج إبليس من الجنة بقوله (أخرج منها مذموماً) وخاطب آدم فقال (ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة) أي اتخذها لأنفسكم مسكناً ، (فكلا من حيث شتما) ، فكانت الفاء أولى ، لأن اتخاذ المسكن لا يستدعي زماناً ممتداً ، ولا يمكن الجمع بين اتخاذ الأكل فيه ، بل يقع الأكل عقبه . وزاد في البقرة (رغداً) لما زاد في الخير تعظيماً بقوله : (وقلنا) بخلاف سورة الأعراف ، فإن فيها (قال) ، ويكون أحد الخطابين هما قبل الدخول (كما في الأعراف) والآخر بعده (كما في البقرة) مبالغة في الإعذار وتوكيداً للإنذار وتحقيقاً لقوله عز وجل (ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين) ^(١).

وفي مقابل دلالة اختلاف المعنى بين الآيتين رغم التكرار الظاهري نجد ركندورف في قوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) أتى بالمقابل **אמה ואשתך שבו בגן עדן** فقدم وأخر خلافاً للأصل . في حين التزم بالترتيب في (الأعراف / ١٩) **שב אמה ואשתך בגן הזה** ، وذلك رغم وحدة الأصل ، كما حذف لفظ **עדן** هنا خلافاً للأصل ولما في آية سورة البقرة . ثم استخدم في مقابل (وكلا منها رغداً حيث شتتما) والمراد بالرغد وصف للمصدر ؛ أي أكلاً رغداً واسماً رافهاً . وحيث للمكان المبهم أي : أي مكان من الجنة (شتتما) أطلق لهما الأكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة المزيحة للعلة ، حين لم يحظر عليهما بعض الأكل ولا بعض المواضع الجامعة للمأكولات من الجنة ، حتى لا يبقى لهما عذر في التناول من شجرة واحدة بين أشجارها الفاتنة الحصر ^(٢) . ولم يذكر ركندورف كل هذه المعاني في ترجمته ، بل جعل المقابل **ואכלו מטובו ככל** **אמת מפשכם** فأصبح المعنى (وكلا من خيرها حسبما تشتهي أنفسكما) ، ولم يذكر لا الرغد ولا التوسعة ؛ لأن الشهوة قد تكون من شيء واحد لا من جميع الأشياء ، فترجمته غير دقيقة هنا . وأما في (الأعراف / ١٩) فاستبدل لفظ **מטב** (من ثمره) بلفظ **מטוב** ، دون الإشارة لوجود اختلاف بين الصيغتين . وبالطبع الفارق بين الفاء والواو لا يظهر في العبرية فمقابلهما بالواو . في حين نجد أن مقابل (الظلم) **אמת** والذي يعني (أخطأ ، أذنب ، أجرم ، فسق) ، كما في (أمثال

(١) الفيروزآبادي : ج ١ ، ص ١٤٠ ، ١٤١ . الخطيب الإسكالي : ص ٤ ، ٥ . الكرمانلي : ص ٧٠ ، ٧١ أبو زكريا الأنصاري : ص ٢٥ .

(٢) الزمخشري : ج ١ ، ص ١٢٧ .

٣٦/٨)، (لا ٥/٥). ^(١) وهو مقابل غير واف بدلالة الظلم خاصة وأنه يشير ضمن معناه إلى الخطأ وعدم القصد في الأمر ، بما يقصر عن معنى التعمد المستفاد من مراد الظلم في الأصل . فترجمته غير وافية بالمعنى .

أما ريفلين فكان أكثر دقة والتزاماً إذ حرص على المماثلة بين نسق الآيتين مثل الأصل؛ حيث استخدم **יֹאכְלֶתֶם מִמֶּנּוּ לְעַנְגָּה** كمقابل (لرغد) ، فهو ملتزم هنا . كما حافظ على دلالة حيث للمكانية **מִכָּל אֲשֶׁר** وذلك في آية البقرة . كما التزم في آية الأعراف بالمقابل **יֹאכְלֶתֶם מִכָּל אֲשֶׁר תֹּאוֹה נַפְשְׁכֶם** حيث تمكن من التمييز بين المعنى المقصود في الآيتين . وإن يؤخذ عليه استخدام أكثر من مقابل (للاظلم) **פָּשַׁע** ، في البقرة ، **אָשָׁם** في الأعراف وكلاهما يدل على معنى قريب من مراد الأصل ، والفعل **פָּשַׁע** يعني (أجرم ، جنى ، أثم ، أذنب ، اقتصر فذنباً ، عصي ، تمرد على) ، كما في (إرميا ٢٩/٢) ، (إشع ٥٩ / ١٣) وهذا الفعل هو الأفضل باعتبار دلالة على أعلى مراتب الإثم والمعصية . ^(٢) خاصة وأن المترجم يستخدمه مقابل (الظلم) إذا تعلق الأمر بالخالق ، في (البقرة ٥١ ، ٥٩ ، النساء ١٥٣ ، ١٦٠ الأعراف ١٦٢) . فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً .

أما بن شمش فجاء مقابل قوله (وقلنا يا آدم) بجملة **וְלָאָדָם נֹאמַר** ، ولا أدري أهي صيغة **נֹאמַר** أم صيغة **נֹאמַר** ؟ ولكن ما يؤكد عدم الالتزام أنه ذكر في آية الأعراف **וְלָאָדָם הִרְאֵנוּ אֲמָרָנוּ** في حين أن الأصل على تقدير (قال) وليس بالضمير ، باعتبار أن (قلنا) في البقرة لمزيد التعظيم ، ولذا زاد بها (رغدا) ، خلافاً لما في الأعراف الذي هو على تقدير (قال) ولذا لم يرد بها (رغدا) . ومن ثم فالمترجم مخطئ هنا في استخدامه لهذه الصيغة بضمير العظمة . كما لا ندري لماذا ذكر الصفة **הִרְאֵנוּ** هنا دون آية البقرة ١٩ كما أنه استخدم لفظ **הִרְאֵנוּ** في البقرة ، ولفظ **אֲשֶׁתָּךְ** في الأعراف في حين أن المقابل في الأصل واحد. وفي قوله (وكلا منها رغدا حيث شتتا) أتى بالمقابل **וְאֵיכָל מִפִּירוֹתֶיךָ כְּאוֹת נַפְשְׁכֶם** ، أي أنه لم يعطينا دلالة (الرغد) كما أنه لم يذكر مقابل (حيث) ، بل سار على نهج ركندورف في استخدام **כְּאוֹת נַפְשְׁכֶם** للشهوة دون توسعه المكان . وقد استخدم في الأعراف المقابل **וְאֵיכָל מִפִּירוֹתֶיךָ כְּרָצוֹנְכֶם** مخالفاً بذلك التكرار في الأصل مع كونه يفيد نفس المعنى ، لكن كان الأولى الالتزام بالتكرار . وقد استخدم الفعل **חָטָא** مقابل (الظلم) وهو مقابل غير واف بالمعنى كما سبق القول ، خاصة مع استخدام المترجم لأكثر من صيغة بما يوحي بعدم وجود تكرار في الأصل . ولذا فهو غير ملتزم بالأصل مثل ركندورف ، وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل.

(١) أ. ابن شوشن: ע' חטא . ד. שגיב : ע' חטא . י. שטיינברג : ע' חטא .

(٢) أ. ابن شوشن: ע' פשע . ד. שגיב : ע' פשע . י. שטיינברג : ע' פשע .

البقرة (٤٨) : ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ .

ركندورف : **יראו את היום אשר בו נפש לא תפדה נפש**، לא יוכרו פנים ולא ילקח שחד וכפר، ואיש לא יצילכם מידי ! ^(١)

ريفلين : **וגורו יום פדוה לא תפדה נפש את נפש ולא תקובל תפילת מפגיע לה** ולא יוקח ממנה כפר והם לא ימלטו . ^(٢)

بن شمش : **וגורו מפני היום אשר בו לא תפדה נפש את רעותה**، באיזה דבר שהוא לא תקובל עבורה כל המלצה או כפר ולא תינתן לה כל עזרה . ^(٣)

التفسير : فإن قلت ما الحكمة في تقديم الشفاعة هنا ، وعكسه فيما يأتي ؟ قلت : للإشارة هنا إلى من مثله إلى حب نفسه أشد منه إلى حب المال ، وثم إلى من هو بعكس ذلك . ^(٤) وقيل لما كان الأمر مختلفاً عند الناس في الشفاعة والقدي ، فمن يغلب عليه حب الرياسة قدم الشفاعة على القدي ، ومن يغلب عليه حب المال قدم القدي على الشفاعة ، وجاءت هذه الجملة هنا مقدماً فيها الشفاعة ، وجاءت القدي مقدمة على الشفاعة في جملة أخرى ، ليدل ذلك على اختلاف الأمرين . وبدأ هنا بالشفاعة ؛ لأن ذلك أليق بعلو النفس ، وجاء هنا بلفظ القبول ، لأنه أصل للشيء المترتب عليه ، فأعطى المتقدم ذكر المتقدم وجوداً ، وأخر هناك النفع إعطاء للمتأخر ذكر المتأخر وجوداً . ^(٥) وقيل قدم الشفاعة قطعاً لطمع من زعم أن آباءهم تشفع لهم ، وأن الأصنام شفاعتهم عند الله ، وأخرها في الآية الآخرة ، لأن التقدير في الآيتين معاً لا يقبل منها شفاعتها فتشفعها تلك الشفاعة ؛ لأن النفع بعد القبول . وقدم العدل في الآية الأخرى ليكون لفظ القبول مقدماً فيها . ^(٦)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف في قوله تعالى (واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً) استخدم المقابل **יראו את היום אשר בו נפש לא תפדה נפש** في الآية (٤٨) ، في حين أنه في الآية (١٢٣) من نفس السورة استخدم المقابل **יראו את היום אשר בו לא תציל נפש בעד נפש** ، أي أنه غاير بين الصيغتين باستخدام الفعل **הציל** بدلاً من الفعل **פדה** ، وهذا مخالف للأصل الذي استخدم نفس اللفظ في الحالتين . أما في قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعَةٌ ولا يؤخذ منها عدلٌ) فجاء بالمقابل **לא יוכרו פנים ולא ילקח שחד וכפר** . وأما في الآية

(١) ركندورف : عم' 5 .

(٢) ريبلين : عم' 7 .

(٣) بن شمش : عم' 6 .

(٤) أبو زكريا الأنصاري : ص ٢٦ .

(٥) أبو حيان الأندلسي : ج ١ ، ص ٣١٠ ، ٣١١ .

(٦) الفيروز آبادي : ج ١ ، ص ١٤٢ . الكرمانلي : ص ٧١ ، ٧٢ . الخطيب الإسكاني : ص ٥ ، ٦ ، ٧ .

(١٢٣) من نفس السورة في قوله تعالى (ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة) جعل المقابل **ולא ישא פנים ולא יקח כפר** ، نلاحظ أنه لم يلتزم بالأصل إذ صاغ الحالتين على الترتيب نفسه بتقديم مقابل (الشفاعة) خلافاً للأصل بما أضاع المعنى السابق ذكره لدى المفسرين . وقد استخدم في معنى عدم قبول الشفاعة في الآية الأولى المقابل **לא יוכרו פנים** ، وفي الآية الثانية استخدم المقابل **ולא ישא פנים** ولا شك أن هناك فارقاً في المعنى في الحالتين بين التحيز لأحد الخصمين سلباً أو إيجاباً ، وبين المحاباة الإيجابية لأحد الخصمين على الآخر . وفي الحالتين أضاع المترجم الفارق بين القبول والنفع من ناحية وبين دلالة البدء بالقبول دون النفع من ناحية أخرى بما يخل بالمعنى . كما أنه في الآية الأولى جعل مقابل (العدل) **שחד וכפר** أي (رشوة وعوض) ، وبينما في الآية الثانية استخدم لفظ **כפר** فقط خلافاً للأصل الذي استخدم نفس المقابل في الحالتين . كما أنه استخدم الفعل **לקח** بما أضاع الفارق بين دلالة الأخذ ودلالة القبول كذلك . كما أنه فرق بين (ولا هم ينصرون) في الحالتين ففي الأولى جعل المقابل **ואיש לא יצילכם מידי** بالخطاب دون الغيبة خلافاً للأصل . وفي الثانية جعل المقابل **ואין מליץ ואין עוזר** (لا شافع ولا معاون) بالغيبة على الإطلاق ، دون مراعاة للضمير في (ولا هم ينصرون) وهذا مخالف للأصل الذي صاغ الحالتين بالصيغة نفسها . ومن ثم أتت ترجمته غير ملتزمة بالفارق في المعنى بين الآيتين رغم التكرار الظاهر .

أما ريفلين فكان أكثر دقة والتزاماً إذ حرص على الالتزام بنفس المقابل في الحالتين لقوله تعالى (واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً) **וגורו יום פדוה לא תפדה נפש את נפש** . كما حرص على التقديم (للشفاعة) في الآية الأولى **ולא תקובל תפילת מפגיע לה** **ולא יקח ממנה כפר** . والتأخير لها في الآية الثانية **ולא יקובל ממנה כפר** **ולא תועיל לה תפילת מפגיע [לה]** . مع الالتزام بمقابل واحد للفظ (العدل) في الآيتين . وحرص كذلك على استخدام المقابل الملائم لكل من (القبول) وهو الفعل **קבל** ، و(الأخذ) وهو الفعل **לקח** ، و(النفع) وهو الفعل **הועיל** ، بما يظهر الفرق بينها فاستخدم لكل منها ما يلائمه . فهو ملتزم هنا ، كما التزم بنفس المقابل لقوله تعالى (ولا هم ينصرون) **והם לא ימלטו** بالغيبة في الحالتين . فترجمته أكثر التزاماً بالظاهرة وبالأصل .

أما بن شמש فنجده قد حرص على الالتزام بنفس المقابل في الحالتين لقوله تعالى (واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً) **וגורו מפני היום אשר בו לא תפדה נפש את רעותה** ، مثل ريفلين . كما حرص على الالتزام بتقديم مقابل (الشفاعة) في الآية الأولى **ולא תקובל עבודה כל המלצה או כפר** . وتأخيرها في الآية الثانية **ולא יקובל ממנה כל כפר** ، **ולא תועיל לה כל המלצה** . وإن كانت ترجمته للآية (١٢٣) أكثر دقة من ترجمته للآية (٤٨) ؛ ذلك لأننا نجده على سبيل المثال قد حذف مقابل (ولا يؤخذ) في الآية (٤٨) واكتفى بالعطف **או כפר** على **ולא תקובل** ، في حين أنه استخدم المقابل **ולא יקובל** **ממנה** **כל כפר** في الآية

(١٢٣) بما أضاع المعنى المراد وتدرجه . أي أنه استخدم مقابل (القبول) الفعل **קָבַל** في الحالتين ، بما أضاع الفارق بين دلالة الأخذ ودلالة القبول . والتزم بمقابل (النفع) الفعل **הוֹעִיל** ، لكنه أخفق في مقابل قوله تعالى (ولا هم ينصرون) فجاء في الآية (٤٨) بالمقابل **וְלَا תִּינָתְנוּ לָהּ כָּל עֲזָרָהּ** ثم غاير في الآية (١٢٣) إلى **וְלَا תִּקְבְּלוּ כָּל עֲזָרָהּ** أي أنه استخدم أولاً الخطاب للمفردة المؤنثة وكأنه عائد على النفس خلافاً لجمع في الأصل . وثانياً استخدم مقابلين مختلفين لنفس الفعل في الأصل وهما **יָתַן**، **קָבַל** . فهو لم يلتزم بالأصل بل أخذ بجزء من المعنى رغم التزامه بالظاهرة ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل وإن كانت أفضل من ترجمة ركندورف . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

البقرة (٤٩) : **وَإِذَا نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ** .

ركندورف : **זכרו את אשר הצלנו אתכם מיד פרעה ועמו، אשר הכבירו את עולכם، וימיתו את בניכם، ורק את בנותיכם חייו، זה יהיה לכם אות אהבתי הגדולה אליכם.**^(١)

ريفلين : **ואשר הצלנוכם מבית פרעה אשר מררו אתכם בעניים רעים עד מאד . את בניכם שהטו ואת בנותיכם חייו למו ، ובזאת לכם מסה קשה מאת אלהיכם .**^(٢)

بن شش : **זיכרו כי הצלנוכם מבית פרעה אשר הציק לכם מאוד בהמיתו את בניכם ובהחיותו את בנותיכם، כי ריבונכם העמידכם אז בניסיון קשה .**^(٣)

التفسير : قوله (يذَّبِّحُونَ) بغير واو (في البقرة) على البدل من (يسومونكم) ومثله في الأعراف (يَقْتُلُونَ) . وفي إبراهيم (وَيَذَّبِّحُونَ) بالواو ؛ لأن ما في البقرة والأعراف من كلام الله تعالى (فوقع تفسيراً لما قبله)، فلم يرد تعداد المحن عليهم، والذي في إبراهيم من كلام موسى، فعَدَّدَ المحن عليهم، وكان مأموراً بذلك في قوله (وذكرهم بأيام الله). فالقول في ذلك أنه إذا جعل (يذَّبِّحُونَ) بدلاً من قوله (يسومونكم سوء العذاب) لم يحتج إلى الواو، وإذا جعل (يسومونكم سوء العذاب) عبارة عن ضروب من المكروه غير ذبح الأبناء لم يكن الثاني إلا بالواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين.^(٤)

(١) ركندورف : عم' 5.

(٢) ريفلين : عم' 7 .

(٣) بن شמש : عم' 6 .

(٤) الكرمانلي : ص ٧٢ . أبو زكريا الأنصاري : ص ٢٧ . الخطيب الإسكافي : ص ٧ ، ٨ . الفيروزآبادي : ج ١ ،

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف في قوله تعالى (واذ نجيناكم من آل فرعون) في (البقرة/٤٩) ، (الأعراف /١٤١) استخدم المقابل אשר הצלנו אתכם מיד פרעה ועמו خلافاً لما في (إبراهيم/٦) حيث استخدم المقابل בהוציאנו אתכם מתוך עם פרעה . فاستخدم الفعلين הוציא، הוציא لنفس الأصل ، وهذا مخالف لقاعدة الالتزام في الترجمة . بالإضافة إلى أن المقابل הוציא هو الأقرب للمعنى خلافاً للفعل הוציא الذي يدل على (الإخراج) بما يحمل النص ما لم يرد به من دلالة إخراج بني إسرائيل من مصر . وفي مقابل قوله تعالى (يسومونكم سوء العذاب) التزم بنفس المقابل הכבידו את עולכם ، إلا أنه يؤخذ عليه إفراده للضمير في الفعل הכביד في (إبراهيم/٦) بما أضاع جزءاً من المعنى ؛ ذلك أن الضمير عائد على فرعون وقومه وليس على فرعون فقط وذلك في جميع المواضع ، فهو بهذا يخرج عن حد الالتزام بالأصل . في قوله تعالى (ويذبحون أبناءكم) استخدم المقابل וימיתו את בניכם بواو القلب في جميع المواضع ، دون إدراك للفارق في المعنى بين ما ورد في (البقرة /٤٩) بالعطف ، وبين ما ورد في (إبراهيم/٦) (يذبحون أبناءكم) بدون عطف ، بما أضاع المعنى الكامن وراء اختلاف النسق القرآني في كل حالة رغم التكرار الظاهر . ومن ناحية أخرى لم يميز الفارق الدلالي بين (يذبحون) في (البقرة /٤٩) ، وبين (يقتلون) في (الأعراف /١٤١) . كما أنه أفرد الضمير في إبراهيم וימית خلافاً للأصل الذي هو جمع . فهو غير ملتزم بل يصيغ الأمر وكأن الحالات الثلاث متطابقة بما يضيع الفروق الدقيقة بينها. وفي مقابل (يستحيون نساءكم) نجده يخالف الأصل بالتقديم والتأخير ורק את בנותיכם חייו ، حيث قدم المفعول على الفعل وكأن التوكيد متوجه إلى المفعول وليس للفعل . كما أنه لم يلتزم بوحدة المقابل ، بل صاغ أحياناً بالفعل חייה في وزن פיעל وأحياناً الفعل החייה وزن הפעיל . ولم يتمكن من إدراك معنى الالتفات من الماضي (نجيناكم) إلى المضارع (يسومونكم، يذبحون، يستحيون) . كما يؤخذ عليه إفراد الضمير החייה في (إبراهيم/٦) خلافاً للأصل . أما قوله تعالى (وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم) فجاء بالمقابل זה יהיה לכם אות אהבתי הגדולה אליכם في (البقرة /٤٩) وما أشد التباعد بين هذا المعنى الخاص بالحنة وعلامتها - وكأننا نقرأ العهد القديم لا القرآن الكريم - وبين دلالة الأصل وما فيه من معنى الابتلاء والاختبار ، بما يحرف المعنى و يبعد به تماماً عن مراد الأصل . في حين أتى بالمقابل זאת היתה מסה מאת אלהיכם في (الأعراف /١٤١) ، وفي (إبراهيم /٦) ، وهو ما يقترب أكثر من معنى الأصل ، وإن يؤخذ عليه حذف الصفة (عظيم) في الأعراف ، ثم عاد في ليشتها מסה גדולה في (إبراهيم /٦) . فركندورف وإن التزم بالأصل على مستوى الظاهر ، لكنه في الحقيقة أضاع جزءاً من دلالاته ، فهو غير أمين تجاه الأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة حيث التزم بوحدة المقابل في قوله تعالى (واذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب) ואשר הצלנוכם מבית פרעה אשר מדרו אתכם בענויים רעים עד מאד في جمع المواضع . كما حرص على الالتزام بمقابل قوله تعالى (يذبحون أبناءكم) את בניכם שחטו ואת בנותיכם חייו למו ، وإن خالف الأصل بالتقديم والتأخير للمفعول

على الفعل، ولم يتمكن من إدراك معنى الالتفات من الماضي (نجيناكم) إلى المضارع (يسومونكم، يذبحون). كما أنه أضاع دلالة العطف بالوار في (إبراهيم / ٦) حيث جعل المقابل بدون عطف في جميع الحالات، بما أضاع المعنى الكامن وراء اختلاف النسق القرآني في كل حالة. وقد أدرك الفرق في المعنى بين (الذبح) **שחט** في البقرة وإبراهيم، وبين (القتل) **המית** في الأعراف، كما حرص على ختام الآية مثل الأصل في جميع الحالات بنفس المقابل **ובזאת לכם מסה קשה מאת אלהיכם**. فهو بالرغم من تفوقه في إدراك الكثير من معنى الأصل، إلا أنه غير ملتزم بالفارق بين الآيات.

أما بن شمش فنجد في قوله تعالى (واذ نجيناكم من آل فرعون) **הצלנוכם מבית פרעה** في (البقرة / ٤٩) ملتزماً بالأصل، لكنه في (الأعراف / ١٤١)، (إبراهيم / ٦) جاء بالمقابل **והצילכם מבית פרעה**، أي أنه استخدم صيغة الغيبة خلافاً لضمير العظمة في الأصل. ثم جعل مقابل قوله تعالى (يسومونكم سوء العذاب) **אשר הציק לכם מאוד** في (البقرة / ٤٩)، (إبراهيم / ٦)، بينما استخدم الصيغة **שהיו מציקים לכם** في (الأعراف / ١٤١)، حيث أضاف المفعول **ביסורים רעים**، كما التزم بالالتفات إلى زمن المضارع فالصيغة هنا أقرب للمعنى من الصيغة السابقة التي لم يلتزم فيها بالالتفات ولا بضمير الجمع. وإن يؤخذ عليه عدم الالتزام بمقابل واحد في حين أن الأصل بنفس الصيغة تقريباً، فهو خارج عن حد الالتزام والدقة. وفي قوله تعالى (يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم) جعل المقابل **בהמיתו את בניכם** في (البقرة / ٤٩)، **בהריגת בניכם** في (الأعراف / ١٤١)، **בהורגם את בניכם** في (إبراهيم / ٦). أي أنه يغير من الصيغة المستخدمة في كل حالة ولم يلتزم بالأصل، بل أضاع دلالة العطف في (إبراهيم / ٦) حيث جعل جميع الحالات بالباء للتفسير خلافاً للأصل. كما أنه أفرد الضمير في البقرة، ثم استخدم صيغة اسمية في الأعراف، ثم عاد للمصدر في إبراهيم، وهذا مخالف للأصل الذي هو صيغة واحدة بضمير الجمع. بما أضاع المعنى الكامن وراء اختلاف النسق القرآني في كل حالة. بالإضافة لكونه لا يفرق بين (الذبح) و(القتل) فيستخدم الفعل **המית** في البقرة، بينما يستخدم الجذر **הרג** في الأعراف وإبراهيم، بما يطمس دلالة الأفعال ولا يظهر الفارق الدلالي بينها. وفي قوله تعالى (ويستحيون نساءكم) جاء بالمقابل **ובהחיותו את بنותיכם**، **והחיות את بنותיכם**، **ובהחיותם את بنותיכם**، على التوالي في كل حالة. حيث يستخدم صيغة المصدر في البقرة مع أفراد الضمير، بينما في إبراهيم يستخدم صيغة المصدر مع ضمير الجمع، خلافاً للأعراف التي استخدم فيها الاسم المشتق؛ أي أنه حول الصيغة في الأعراف إلى جملة اسمية خلافاً لما سبق، بما يضيع المعنى ويخرج به عن حد الالتزام بالأصل. وفي قوله تعالى (وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم) وهو جملة اسمية، نجده يحولها في البقرة إلى جملة فعلية مبنية للمعلوم **כי ריבונכם העמידכם אז בניסיון קשה**. وفي الأعراف يحولها إلى جملة فعلية مبنية للمجهول **והיה זה ניסיון גדול עבורכם שנתנסמתם בו על - ידי ריבונכם** مع تغير الصفة عظيم من **קשה** في الآية الأولى إلى **גדול** في الآية الثانية. ثم عاد في إبراهيم إلى الجملة الفعلية المبنية

للمعلوم **אללה העמידכם אז בניסיון גדול** ، كما في البقرة ، مع استبدال لفظ (السرب) بالمقابل **אללה** . لكنه استخدم الصفة **גדול** كذلك خلافاً للبقرة أي أنه لا يلتزم بنسق واحد للصيغة كما في الأصل بما يحل بالمعنى . فهو مضيع للظاهرة في كثير من أركانها غير ملتزم بالأصل .

فالترجمات جميعاً جاءت قاصرة عن إظهار الفارق في المعنى في الآيات الثلاثة رغم ما فيها من تكرار . ولعل أفضل الترجمات التزاماً بالأصل ترجمة ريفلين مع تعديلها في سورة إبراهيم بإضافة الواو العاطفة لتلائم المعنى **ואת בניכם שחטו** .

ومما سبق يتأكد لنا مدى دقة ريفلين ومحاولة الحفاظ على جماليات النص لما تحمله من دلالات ، على النقيض من ركندورف الذي لم يدرك دلالة التكرار في النص ؛ وذلك بسبب ما ذكره في مقدمته ، من أن التكرار عيب وقصور في القرآن الكريم ، تبعاً في هذا لما ساد بين المستشرقين الغربيين ؛ نظراً لجهلهم ببلاغة اللغة العربية وجمالياتها ، وهو ما قصر بترجمته عن الوصول لدرجة من الأمانة يجب أن تتحلى بها . ولم يحد بن شمش عن اتباعه لركندورف فجاءت ترجمتهما قاصرتين عن معنى الأصل .

الفصل الثالث

ظاهرة الالتفات

المبحث الأول : الالتفات في اللغة العربية

المبحث الثاني : الالتفات في اللغة العبرية

المبحث الثالث : نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن

المبحث الأول

الالتفات لغة واصطلاحاً:

يقال لَفَتَ (بالفتح) يَلْفُته لَفْتاً : لواه علي غير جهته وصرفه إلى ذات اليمين وذات الشمال، ولفته عن الشيء : صرفه، ولفت الكلام: صرفه إلى العجمة ؛ أرسله علي عواهنه لا يبالي كيف جاء المعنى. ولفت الشيء : رماه إلى جانبه، عَصَدَه كما يلفت الدقيق بالسمن وغيره. ولفت الريش علي السهم: وضعه غير متلائم كيف اتفق. ولفت وجهه عن القوم: صرفه، ومنه التلفت و الالتفات والأول أكثر. والالتفات هو أن تعدل بوجهك. ولفت (بالكسر) الرجل : حَمَقَ، وعمل بشماله دون يمينه، وقويت يداه فلا يعالج شيئاً إلا لواه.^(١)

فالمادة اللغوية للالتفات تدور في عمومها حول محور دلالي واحد وهو التحول أو الانحراف عن المؤلف من القيم أو الأوضاع أو أنماط السلوك، وهو ما يبرر إثاره في تسمية تلك الظاهرة التي نحن بصدددها، والتي تتمثل في كل تحول أسلوبى أو انحراف - غير متوقع - عن غط من أنماط اللغة.^(٢)

والالتفات يُعد من الأساليب العريقة في اللغة العربية فقد ورد في كتاب الله عز وجل، فأول سورة فيه تحمل هذا اللون من التعبير بين آياتها. كما وردت له نماذج في الشعر الجاهلي ، كقول امرئ القيس :
تطاول ليلك بالإثم
ونام الخلي ولم ترقد
وبات وبات له ليلة
كليلة ذي العائر الأرمد
وذلك من نبا جاءني
وخبرته عن أبي الأسود^(٣)

ولعل مما يثير الانتباه أن مصطلح الالتفات علي كثرة ترده في موروثنا النقدي والبلاغي، قد لقي قدراً غير قليل من الخلط والاضطراب ربما لم يتعرض لمثله مصطلح بلاغي آخر. فحين نتأمل مسيرة هذا المصطلح في مؤلفات هذا الموروث نجد أن هناك :

أولاً : طائفة من المصطلحات التي تواردت مع مصطلح الالتفات لدلالة علي ظاهرة التحول الأسلوبى، ومن بينها مخالفة مقتضى الظاهر، والصرف، والانصراف، والعدول، والتلون، وشجاعة العربية. وما إلى ذلك.

(١) ابن منظور : مج ٣ ، ص ٣٧٩، ٣٨٠. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٢٥٨ . محمد مرتضى الحسين الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٣، ج ٥ ، ص ٧٨، ٨٠ . مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط ، ج ٢، ص ٨٦٤ .

(٢) د. حسن طبل : أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ٤.

(٣) د. أحمد مطلوب : ج ١، ص ٢٩٤، ٢٩٥ .

ثانياً : أن هذا المصطلح ذاته نجده تارة يلتقي بالظاهرة التي بين أيدينا، وتارة أخرى يتجاوزها إلى غيرها من الظواهر البلاغية. بل إنه حينما يلتقي بها يتسع عن دائرتها حيناً، ويضيق عن الإحاطة بها واحتواء ألوانها المتعددة حيناً آخر.^(١)

ثالثاً : التارجح في نسب هذه الظاهرة وهذا المصطلح إلى علوم البلاغة، فنجد تارة ينسب إلى علم البيان، وأخرى إلى علم المعاني، وثالثة إلى علم البديع.^(٢) وعند محاولة رصد تعريف دقيق لهذا المصطلح نجد أنه قد مر بعدة مراحل متداخلة قبل أن يستقر له قرار :

المرحلة الأولى : وهي مرحلة الملاحظة والرصد والتسجيل والتعريف :

وكان هذا من عمل البيانين الأوائل.^(٣) ففي تلك الحقبة المبكرة من تاريخ البلاغة العربية نجد هذه الظاهرة لا تلتزم أشتاتها تحت مسمى بعينه، بل يشار إليها ضمن مصطلح أو مفهوم عام يشملها مع غيرها من الظواهر البلاغية. وكان الهدف في هذه المرحلة التأكيد على أن المغايرة الماثلة في هذه الظاهرة، ما هي إلا مسلك تعبري شائع يجري كما يجري بديله النمطي على أعراف اللغة وتقاليدها، وذلك دون محاولة سبر أغوارها الدلالية أو قيمتها الفنية. وربما كانت غاية ذلك مجرد التدليل على أن البيان القرآني المعجز لم يحد في معجمه، أو في أساليبه عن سنن العربية في التعبير والبيان.^(٤)

وعُرفت الظاهرة في هذه المرحلة على أنها : "ما جاء لفظه لفظ الواحد الذي له جماع منه، ووقع معنى الواحد على الجميع، قال تعالى : ﴿يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً﴾ في موضع أطفال . وما جاء لفظ خبر الجميع على لفظ الواحد، نحو قوله تعالى ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ في موضع ظهراء. وما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد، ثم تُركتْ وَخُوِلَتْ مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب، كقوله تعالى ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ﴾ ؛ أي بكم. وما جاء خبره عن غائب، ثم خوطب الشاهد كقوله تعالى ﴿ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَمُطِي﴾. أولى لك فأولى".^(٥)

ومن أصحاب هذا الاتجاه : "أبو عبيدة معمر بن المثنى" (ت ٢١٠هـ) في "مجاز القرآن" حيث أشار للظاهرة ولغيرها من الظواهر تحت مسمى المجاز.^(٦) و"الفراء" (ت ٢٠٧هـ) في "معاني القرآن" حيث أشار للظاهرة دون ذكر أي مصطلح لها.^(٧) ثم نجد "ابن قتيبة" (ت ٢٧٦هـ) في

(١) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ٤٣.

(٢) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ٢٦.

(٣) د. عز الدين إسماعيل : جماليات الالتفات، ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي الكتاب الثاني رقم ٥٩، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ١٩٩٠، ص ٨٨٥.

(٤) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ٨٦.

(٥) أبو عبيدة معمر بن المثنى : ج ١، ص ١١:٩، ٢٣.

(٦) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ٦٥. د. أحمد مطلوب : ج ١، ص ٢٩٥. د. شوقي ضيف : ص ٢٩، ٣٠.

(٧) الفراء : معاني القرآن، ج ٢، ص ٢٢١، ٢٢٥، ح ٣، ص ٢١١. د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ٩:٧.

د. أحمد مطلوب : ج ١، ص ٢٩٥.

"تأويل مشكل القرآن" يشير إلى الظاهرة تحت باب "مخالفة ظاهر اللفظ معناه"، وإن زاد علي التصور السابق للتعريف، الأمر للواحد والاثني والثلاثة فما فوق أمر الاثني، نحو قوله تعالى: ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾ والخطاب لخزنة جهنم. وكذلك الإتيان بالفعل على بنية الماضي وهو حال أو مستقبل.^(١) وكذلك نجد المبرّد (ت ٢٨٥هـ) في "الكامل" يقصر التعريف السابق للظاهرة على أنها مخاطبة الغائب بصيغة الشاهد، ومخاطبة الشاهد بصيغة الغائب دون ذكر مصطلح بعينه.^(٢)

المرحلة الثانية : مرحلة وضع المصطلح والاضطراب في ربطه بالظاهرة :

لعل أقدم إشارة لمصطلح الالتفات في تراثنا العربي تلك التي يرويها "أبو إسحاق الموصلي" عن "الأصمعي" (ت ٢١٣هـ) إذ يقول: "قال الأصمعي : أتعرف التفاتات "جرير" ؟ قلت وما هي ؟ فأشديني : أتسي إذ تودعنا سُلَيْمِي يعود بشامة سَقِي البشام

ثم قال : أما تراه مقبلاً علي شعره إذ التفت إلي البشام فدعا له" وهذه الرواية التي تدل علي أن مصطلح الالتفات كان معروفاً منذ القرن الثاني الهجري تقريباً، تدل - من جهة أخرى - علي أن مفهومه آنذاك كان يختلف عن الدلالة التي عُرف بها فيما بعد. ذلك أن الأصمعي يشير إلي مجرد التحول من معنى إلي آخر، وهو ما ينطبق علي مفهوم الاستطراد لدي البلاغيين القدامى،^(٣) أي أنه شيء آخر غير التحويل الأسلوبى المراد من دلالة الالتفات المتعارف عليها فيما بعد.^(٤)

أما أول التقاء فعليّ بين المصطلح وبين الظاهرة فكان علي يد الخليفة العباسي "عبد الله ابن المعتز" (ت ٢٩٦هـ) في كتابه "البديع" ، فبعد أن تناول فنون البديع الخمسة وهي (الاستعارة - المطابقة - التجنيس - رد أعجاز الكلام علي ما تقدمها - المذهب الكلامي)، أوردتها بالحديث عما أسماه محاسن الكلام، وكان الالتفات هو أول تلك المحاسن، وهو يعرفه بقوله: "هو انصراف المتكلم عن المخاطبة إلي الإخبار أو عن الإخبار إلي المخاطبة وما يشبه ذلك، ومن الالتفات الانصراف عن معنى يكون فيه إلي معنى آخر، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنَّ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾ ، وقال ﴿إِنْ يَشَأْ يَذْهَبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ...وبرزوا لله جميعاً﴾ . وفي الشعر كقول "جرير" :

متى كان الخيام بذى طلوح سُقِيتِ الغيثَ أيتها الخيامُ

(١) ابن قتيبة : ص ٢٨٤: ٢٩٥ . د. أحمد مطلوب : المرجع السابق، نفسه. د. حسن طبل : ص ٩، ١٠.
(٢) المبرّد : الكامل في اللغة والأدب، مراجعة لجنة العلماء، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٦٥هـ ، ج ١، ص ٢٧٠، ٢٧١ ، ج ٢ ص ٣٠ . د. حسن طبل : ص ٩ . د. أحمد مطلوب : ج ١، ص ٢٩٦.
(٣) الاستطراد عند البلاغيين المتأخرين هو الانتقال من معنى إلي معنى آخر متصل به ، ولم يقصد بذلك الأول التوصل إلي ذكر الثاني.
(٤) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ٤، ٥ . د. أحمد مطلوب : ج ١، ص ٢٩٥ . د. شوقي ضيف : ص ٣٠، ٣١.

أتنسي يوم تُصقل عارضيتها يعود بشامة سقي البشام^(١)

ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن مدلول الالتفات لدى "ابن المعتز" لا ينطبق تمام الانطباق على الظاهر التي نحن بصدددها، فهو يضيق عنها من جهة - إذ لا يتضمن إلا صورة واحدة من صورها وهي التنوع بين الضمائر، ويتسع عنها - من جهة أخرى - حيث يشتمل معها على الانصراف من معنى إلى معنى. ولعل ابن المعتز حين أدرج هذا النوع في مفهوم الالتفات كان متأثراً بإشارة الأصمعي السابق ذكرها، وربما كان قد أخذ عنه الاسم الاصطلاحي، إلا أنه أضاف إليه النوع الأول وجعله أوسع دلالة مما لدى الأصمعي.^(٢)

ويمكننا أن نميز ثلاثة اتجاهات رئيسية متباينة في تحديد الدلالة الدقيقة للالتفات من خلال هذه المرحلة وهي:

أ) الاتجاه الأول : وهو ما ذهب أصحابه إلى عزل المصطلح عن الظاهرة وحدوده تحدييدات يترادف بها مع مصطلحات بلاغية أخرى . ومن أصحاب هذا الاتجاه : "قدامة بن جعفر" (ت ٣٣٧) في "نقد الشعر" حيث عد الالتفات من نعوت المعاني، وعرفه بقوله : "هو أن يكون المتكلم آخذاً في معنى فيعترضه إما شك فيه، أو ظن أن راداً يرد عليه أو سائلاً يسأله عن سببه، فيلتفت إليه بعد فراغه منه ، فإما أن يجلي الشك فيه ، أو يؤكد ، أو يذكر سببه".^(٣)

أي أنه خص الالتفات بالشق الثاني لدى "ابن المعتز"، وهو ما يندرج تحت ما يُسمى بالاعتراض أو الاستدراك لدى البلاغيين المتأخرين.^(٤)

كما نجد "الحايمي" (ت ٣٨٨هـ) في "حلية المحاضرة" يعرف المصطلح بما يقابل دلالة الاعتراض مستشهداً بقول "النابغة" :

ألا زعمت بنو عبس بأني ألا كذبوا كبير السن فاني^(٥)

وأما "أبو هلال العسكري" (ت ٣٩٥هـ) في "الصناعتين" فإنه يعد الاعتراض أو الرجوع النوع الثاني من الالتفات، بعدما ذكر مقولة الأصمعي علي أنها النوع الأول منه.^(٦)

(١) عبد الله بن المعتز: البديع، تعليق د. محمد عبد المنعم خفاجي ، ١٩٤٥، مطبعة الباي الحلبي ، ص ١٠٦، ١٠٧.

(٢) د. شوقي ضيف: ص ٣١ . ابن أبي الإصبع المصري : تحرير التعبير ، تحقيق د. حفي شرف ، المجلس الأعلى للثنون الإسلامية، القاهرة ، ١٣٨٣هـ، ص ١٢٣، ١٢٤. د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ١١، ١٢ . د. أحمد مطلوب : ج ١، ص ٢٩٦.

(٣) نقلاً عن ابن أبي الإصبع المصري : ص ١٢٣. د. شوقي ضيف : ص ٨٩ . د. عز الدين إسماعيل : ص ٨٨٥ . د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ١٢، ١٣.

(٤) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ١٢.

(٥) د. أحمد مطلوب : ج ١، ص ٢٩٧.

(٦) أبو هلال العسكري : ص ٣٩٢، ٣٩٣ . د. أحمد مطلوب : المرجع السابق، نفسه.

وكذلك "الباقلائي" (ت ٤٠٣) في "إعجاز القرآن" بعد أن ذكر مقولة الأصمعي نحوه يعرف الالتفات بأنه اعتراض في الكلام ، بل ويأخذ علي أصحاب البديع أنهم لا يعدون الاعتراض والرجوع من هذا الباب.^(١)

ب) الاتجاه الثاني : وهو ما اتسعت فيه دلالة المصطلح فشملت بجانب الظاهرة ظواهر بلاغية أخرى ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه "ابن رشق القيرواني" (ت ٤٥٦هـ) في "العمدة". فالالتفات لديه يشمل التنويع بين الضمائر ، والانتقال من معنى إلى معنى ، كما يشمل معاني الاعتراض والرجوع والتميم أو (الاحتباس) والاستدراك كما هي عند كثير من البلاغيين ، يتضح ذلك من سوقه لتحديدات السابقين عليه - المتباعدة - لمعنى الالتفات دون ترجيح أحدها ، الأمر الذي يدل على أن المصطلح في نظره صالح لاحتوائها جميعاً. ولعل ما يؤيد ذلك أنه أشار إلى تفرقة "ابن المعتز" بين الالتفات و"الاعتراض"، ثم عقب بما يشعر بعدم ارتباطه إلى هذه التفرقة بينهما.^(٢)

كما نجد "الفخر الرازي" (ت ٦٠٦هـ) في "نهاية الإيجاز" يعرف الالتفات بأنه التنويع بين الضمائر ، ثم يقول : "وقيل هو تعقيب الكلام بجملة تامة ملاقية إياه في المعنى ليكون تميماً له على جهة المثل أو غيره ، كقوله تعالى: ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل﴾ إن الباطل كان زهوقاً".^(٣) أي أنه أدخل مع دلالة الالتفات دلالة التذييل .

ومن ذلك ما نجده لدى "ابن أبي الإصبع المصري" (ت ٦٥٤هـ) في "تحرير التحرير". فبعد أن أورد تعريف كل من "ابن المعتز" و"قدامة بن جعفر" للمصطلح يقول : "وفي الالتفات نوع غير النوعين المتقدمين وهو أن يكون المتكلم آخذاً في معنى فيستمر فيه إلى أن يفرغ من التعبير عنه على وجه ما ، فيعرض له أنه متى اقتصر على هذا المقدار كان معناه مدخولاً من وجه غير الوجه الذي بنى معناه عليه فإلتفت إلى الكلام ، فيزيد فيه ما يخلص معناه من ذلك الدخول"^(٤). أي أنه قد أدخل دلالة التتميم والتذييل مع دلالة الالتفات.

ج) الاتجاه الثالث : وهو ما خلاص فيه المصطلح لظاهرة التحول الأسلوبي وارتبطت دلالاته بدائرتها وإن لم تحط بها ،^(٥) وهو ينقسم إلى قسمين:

-
- (١) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي : إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، ص ١٤٩: ١٥٤. د. شوقي ضيف : ص ١١١. د. أحمد مطلوب : المرجع السابق ، نفسه.
 - (٢) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ١٥ ، ١٦. د. أحمد مطلوب في ص ٢٩٧.
 - (٣) فخر الدين الرازي : ص ٢٨٧ ، ٢٨٨. د. أحمد مطلوب ج ١ ص ٢٩٨. محمد بن سليمان البلخي : مقدمه تفسير ابن النقيب، تعليق د. زكريا سعيد علي ، مكتبة الخانجي ، ص ٢٠٤.
 - (٤) ابن أبي الإصبع المصري : ص ١٢٥ ، ١٢٦. د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ١٦ ، ١٧.
 - (٥) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ١٧.

١. تنوع المصطلح لنفس الظاهرة :

ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه "ابن وهب الكاتب" - وكان معاصراً لـ "قدامة بن جعفر" - وذلك في كتابه "نقد النثر" ^(١)، حيث استخدم مصطلح "الصرف" للدلالة على ظاهرة التنويع بين الضمائر إذ يقول "وأما الصرف فإنهم يصرفون القول من المخاطب إلى الغائب، ومن الواحد إلى الجمع"، ويبدو أن "ابن وهب" قد أخذ المصطلح من تعريفه للظاهرة. ^(٢) في حين سماه "ابن منقذ" (ت ٥٨٤ هـ) "الانصراف" ^(٣). في حين نجد "الثعلبي" (ت ٤٢٧ هـ) قد أطلق على الظاهرة مصطلح "المتلون". ثم جاء "القرطبي" (ت ٦٧١ هـ) في تفسيره لسورة الفاتحة فاستخدم مصطلحاً قريباً من هذا وهو "التلوين"، وهو قريب مما استخدمه "الفيروزابادي" (ت ٨١٧ هـ) في تصنيفه لأنواع الخطابات والجوابات التي اشتمل عليها القرآن حيث يذكر الالتفات باسم "التلون" ^(٤).

٢. قصر المصطلح على ظاهرة التحول الأسلوبي دون الإحاطة الكاملة بها :

ومن فحج هذا النهج، إن لم يكن واضح قواعده، "الزمخشري" (ت ٥٣٨) في "الكشاف"، حيث أشار إلى تعريف المصطلح ونسبه لعلم البيان، وهو يرى أن الالتفات قد يكون إما الانتقال بين الخطاب والغيبة والتكلم، وإما التعبير بأحدهما فيما حقه التعبير بغيره. كما أنه حاول سبر أغوار الظاهرة واكتناه دلالاتها وذلك بشكل نظري وتطبيقي في آن واحد، وذكر أن هذه الظاهرة جرت على عادة العرب في افتانهم في الكلام وتصرفهم فيه؛ وقد تختص مواقعهم بفوائد ^(٥).

هذا وقد تبع "الزمخشري" الكثير من المفسرين والبلاغيين فخص منهم "السكاكي" (ت ٦٢٦ هـ) وذلك في القسم الثالث من "مفتاح العلوم" - سواء في التعريف بالمصطلح أو ذكر فائدته، وإن كان "السكاكي" أشار لمسألة التحول الزمني، إلا أنه تأرجح في نسب المصطلح لعلوم البلاغة الثلاثة فنجد تارة ينسبه لعلم المعاني، وأخرى ينسبه للبديع مع الإحالة لما ذكره من قبل في علم المعاني ^(٦). ونظراً لأهمية كتاب "المفتاح" للسكاكي، وأثره في تحديد المصطلحات البلاغية وتقييد الظواهر بها - فقد تكالب على شرح القسم الثالث منه أو تفسيره أناس كثيرون،

(١) نسب كتابه "نقد النثر" خطأ لـ "قدامة بن جعفر"، ولكن كشف بعض الباحثين أن الكتاب ما هو إلا جزء

من كتاب البرهان في وجوه البيان لمؤلفه "ابن وهب الكاتب"، انظر د. شوقي ضيف : ص ٩٣ وما بعدها

(٢) د. شوقي ضيف : ص ٩٩ . د. أحمد مطلوب : ج ١ ص ٢٩٦ . د. جليل رشيد فالخ : فن الالتفات في مباحث البلاغيين ، مجلة كلية الآداب ، جامعة المستنصرية ، الموصل ، العراق ، ١٩٨٤ ، ع ٩ ، ص ٦٨ .

(٣) جليل رشيد فالخ : المرجع السابق ، نفسه . د. عز الدين إسماعيل : ص ٨٨٤ .

(٤) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق أبو إسحاق إبراهيم أطفيش ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ط ٢ ح ١ ص ٦٧ . الفيروزابادي : ج ١ ص ١٠٨ وما بعدها . جليل رشيد فالخ : ص ٧٠ . د. عز

الدين إسماعيل : المرجع السابق ، نفسه .

(٥) الزمخشري : ج ١ ص ١٣ ، ١٤ . د. أحمد مطلوب : ج ١ ص ٢٩٥ . د. حسن طبل : ص ١٧ .

(٦) أبو يعقوب السكاكي : ص ١٩٩ ، ٢٠٠ . د. أحمد مطلوب : ج ١ ص ٢٩٨ .

بل وتأثر به عدد آخر ، ومن هؤلاء لمجد كلا من "كمال الدين عبد الواحد الزملكاني" (ت ٦٥١هـ) في " البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن" ، و"بدر الدين بن مالك" الشهير بسابن الناظم (ت ٦٨٦هـ) في " المصباح " حيث سارا على نهج "السكاكي" ، ومن قبله "الزمخشري" ، في تعريف الالتفات بأنه نقل من الحكاية ، والخطاب ، والغيبة إلى موضع الآخر. أو هو التعبير بأحدها فيما حقه التعبير بغيره .^(١)

المرحلة الثالثة : وهي مرحلة توسيع دلالة المصطلح واستقرارها :

حيث أخذت دلالة مصطلح الالتفات في هذه المرحلة معنى أكثر من مجرد التحول بين الضمائر ، فشملت إلى جانب هذا التحول الزمني ، والتحول بين الصيغ ، والتحول بين الأدوات ، والتحول العددي فيما بعد ، وهو ما سنتفصل القول فيه فيما بعد .

ومن أبرز ممثلي هذه المرحلة "ضياء الدين بن الأثير" (ت ٦٣٧هـ) في كتابه "الجامع الكبير" و"المثل السائر" إذ أسهب في كلامه عن الالتفات فهو عنده من الصناعة المعنوية ، وعده في باب شجاعة العربية وذلك في كتابه " الجامع الكبير " واعتبره القسم الأول منها ، في حين أنه ذكر في كتابه " المثل السائر " أن الالتفات هو شجاعة العربية نفسها ويرى أن تسميته بذلك لأن الشجاعة هي الإقدام وركوب ما لا يستطيع كل إنسان ركوبه ، وكذلك الالتفات في الكلام ، فإن اللغة العربية تختص به دون غيرها من اللغات. والالتفات عنده تابع لعلم البيان ، وحقيقته مأخوذة من التفات الإنسان عن يمينه وشماله ، فهو يقبل بوجهه تارة كذا وتارة كذا ، وكذلك يكون الالتفات، لأنه ينتقل فيه من صيغة إلى أخرى ؛ كالانتقال من خطاب الحاضر إلى الغائب ، ومن خطاب الغائب إلى الحاضر ، أو من فعل ماضٍ إلى فعل مستقبل ، والعكس، أو من فعل مستقبل إلى أمر ، أو من ماضٍ إلى أمر ، إلى غير ذلك . ويفعل ذلك على عادة العرب في افتنائهم في الكلام ، وفيه فوائد كثيرة وليس فقط مجرد الاتساع في الكلام ، بل الأمر أعلى من ذلك .^(٢)

ولعل في تسمية الالتفات بشجاعة العربية ما يثير الفكر، خاصة إذا كانت مقصورة على الالتفات ! وقد أورد "نجم الدين بن الأثير الحلبي" في " جوهر الكرم " مزيداً من الإيضاح لفكرة شجاعة العربية ولم يقصرها على الالتفات فقط ، بل هي أوسع نطاقاً من ذلك .^(٣) كما أن في تفسير الشجاعة بأنها إقدام اللغة العربية، والعربية فقط ، على طريقة من التعبير لم تقدم عليها غيرها من اللغات فيه شيء من المجازفة ، ذلك أن هذه الخاصية تصف حالة أو شعوراً إنسانياً عاماً ، والقول بأن المتكلمين بغير العربية لم يجدوا في نفوسهم مثل هذه الحالة التي تدعو الإنسان إلى مخاطبة نفسه، أو مخاطبة من ليس في حضرته، إلى غير ذلك أمر بعيد .

(١) بدر الدين بن مالك : ص ٣٠ : ٣٤ . كمال الدين عبد الواحد الزملكاني : البرهان ، ص ٣١٣ ، ٣١٤ .

(٢) ابن الأثير : الجامع الكبير ، ص ٩٨ . المثل السائر ، ج ٢ ص ٤ . د. أحمد مطلوب : ج ١ ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

(٣) د. عز الدين إسماعيل : ص ٨٨١ ، ٨٨٢ .

والذي يبدو هنا أن المراد بالشجاعة هو الإقدام على أنماط من التعبير تخالف ما يقتضيه الظاهر في سياق الكلام . وهذا هو ما يتلاءم مع ما ذكره "ابن جني" في "الخصائص" في باب شجاعة العريسة ، حيث أورد في هذا الباب أنواعاً أخرى غير الالتفات مثل الحذف ، والتقديم والتأخير والحمل على المعنى ، وغير ذلك مما هو خلاف الأصل .^(١)

ومن سار على درب ابن الأثير في توسيع دائرة المصطلح "يحيى بن حمزة العلوي" (ت ٧٤٩هـ) صاحب "الطراز" إذ يُعرف المصطلح بقوله " هو العدول من أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للأول " وهذا عنده يعم سائر الالتفاتات . كما أنه خص الالتفات باللغة العربية ضرباً على نهج أستاذه .^(٢)

كما نجد من ممثلي هذه المرحلة "الخطيب القزويني" (ت ٧٣٩هـ) في "الإيضاح" - وهو من شراح مفتاح السكاكي - يتفق مع "ابن الأثير" في توسيع دلالة الالتفات ، إلا أن أهم ما يميز القزويني تفريقه بين رأي السكاكي - ومن قبله "الزركشي" - في الالتفات ، وبين رأي الجمهور . فبعد أن أورد رأي السكاكي نجده يقول : " والمشهور عند الجمهور أن الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة (خطاب - غيبة - تكلم) بعد التعبير عنه بطريق آخر منها ، وهذا أخص من تفسير السكاكي ، لأنه أراد بالنقل أن يعبر عنه بطريق من هذه الطرق عما سبق أن عبر عنه بغيره أو كان مقتضى الظاهر أن يعبر عنه بغيره منها . فكل التفات عندهم التفات عنده من غير عكس".^(٣)

ومن سار على هذا الدرب من التفريق بين رأي الجمهور ورأي السكاكي نجد "الزركشي" (ت ٧٩٤هـ) في كتابه "البرهان في علوم القرآن" ومن بعده "جلال الدين السيوطي" (ت ٩١١هـ) في كتابه "معترك الأقران في إعجاز القرآن" و"الإتقان في علوم القرآن" واتفقا على تعريف الالتفات - وهو نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب آخر -^(٤) مع ما ذكره العلوي من قبل .

وهكذا يتضح لنا إلى أي مدى كان تطور مفهوم الالتفات يُعد أمراً غير يسير . ولعل مثل هذا الاضطراب في تحديد دلالة المصطلح لم يقتصر على القدامى ، بل نجد من المحدثين من يرد هذا المورد، فهذا "جليل رشيد فاخ" يعتقد أن الالتفات يشمل ضمن دلالة الإشارة إلى الاستطراد والاعتراض والاستدراك والتجريد ، ولا يكفي بوجهة النظر هذه بل يرى ضرورة إلغاء شرط الالتفات - وهو ما سنعرض له فيما بعد - وذلك لتوسعة لآفاق الوظيفة الفنية للتحويل

(١) د. محمد محمد أبو موسى : ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

(٢) العلوي : ج ٢ ص ١٣١ ، ١٣٢ . د. حسن طبل : المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٣) الخطيب القزويني : ج ٢ ص ١١٩ ، ١٢١ .

(٤) الزركشي : ج ٣ ص ٣١٤ ، ٣١٥ . السيوطي : الإتقان ، ج ٣ ص ٢٥٣ . معترك الأقران ، ج ١ ص ٣٧٧ .

الأسلوبي.^(١) وهذا الرأي يرجع بنا إلى الوراء ويخرج المصطلح عن حدوده التي رسمها له البحث البلاغي بمراحله المختلفة.

ومثلما حدث اضطراب في تحديد دلالة المصطلح ، حدث خلط بين البلاغيين في نسب هذا المصطلح لعلوم البلاغة الثلاثة. إذ نجد من البلاغيين من ينسب المصطلح تارة إلى علم المعاني ، وتارة أخرى إلى علم البيان ، وثالثة إلى علم البديع ، كما سبق القول . ولعل شأن هذا التأرجح في نسب المصطلح إنما هو شأن غالبية المصطلحات البلاغية وتحديداتها - فالأمر لم يكن هيناً لدى القدامى نظراً لعدم تمايز علوم البلاغة بشكل حاسم، وعدم تحديد مباحث كل علم منها ، فمثلاً نجد "ابن الأثير" يذكر أن الالتفات إنما هو خلاصة علم البيان ومفهوم علم البيان عنده لا يختلف كثيراً عن مفهوم البلاغة عامة لديه^(٢).

بيد أن الأمر يصبح مختلفاً لدى "السكاكي" ومن تبعه من البلاغيين ممن عنوا بتحديد وتنظيم علوم البلاغة الثلاثة ومباحثها . فنجد "السكاكي" يتناول مصطلح الالتفات أثناء حديثه عن أحوال المسند والمسند إليه. أي ضمن موضوعات علم المعاني ، ثم عاد ثانية لذكره ضمن موضوعات علم البديع مكتفياً بقوله: " وقد سبق ذكره في علم المعاني "،^(٣) وقد استمر هذا التأرجح في نسبة المصطلح لدى المحدثين كذلك.^(٤) ويرى البعض أن هذا التأرجح في تصور السكاكي يرجع - حسبما ذكر هو ذاته - إلى أن ظاهرة الالتفات تسمو تارة فتكون ذات دور حيوي في بلاغة التعبير أو مطابقة الكلام لمقتضى الحال فتقع ضمن مباحث علم المعاني ، وتنحط هذه الظاهرة مرة أخرى فلا تعدو أن تكون حلية خارجية وبالتالي فهي تقع ضمن مباحث علم البديع.^(٥)

وقد حاول بعض شراح المفتاح تبرير رأى السكاكي بقولهم إن الالتفات متصل بعلم المعاني ، باعتبار أن المقام قد يقتضي كثرة الإصغاء إلى الكلام واستحسانه فيتوصل لذلك بالالتفات، وقد يراد مجرد تحسين الكلام دون مراعاة مطابقة مقتضى الحال فيكون بالتالي ضمن علم البديع.

وقد أخذ "عبد الواحد علام" على هؤلاء أنهم يفرقون بين علوم البلاغة بمنظور قديم ويفصلون بينها ، في حين أن الأصل في النظر للنص الأدبي هو تلاقي هذه العلوم وتكاملها جميعاً دون فاصل بينها . بل إنه يذهب أبعد من ذلك فينسب الالتفات لعلوم البلاغة الثلاثة بقوله : " فمن حيث إنه

(١) جليل رشيد فالخ : ص ٦٦ : ٩٤ .

(٢) د. عبد الواحد علام : البديع المصطلح والقيمة ، دار الكتاب الجامعي للنشر ، الكويت ، ط ٢ ، ١٩٩٦ ، ص ٧٠ .
د. حسن طبل : أسلوب الالتفات ، ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) السكاكي : ص ١٩٩ وما بعدها ، ص ٤٢٩ . عبد الواحد علام : المرجع السابق ، نفسه .
د. حسن طبل : المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٤) نسبة غالبية المحدثين إلى علم المعاني بينما نجد د. فضل حسن عباس ود. عبدالعزيز عتيق لم يذكرهما ضمن علم المعاني ، بما يدل على وجهة أن نظرهما في نسبة إلى علم البديع .

(٥) د. حسن طبل : المرجع السابق ، نفسه .

يشتمل على نكتة هي خاصية التركيب من علم المعاني، ومن حيث إنه إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة في الوضوح والخفاء من علم البيان، ومن حيث إنه يحسن الكلام ويزينه فمن علم البديع".^(١)

ولعل النظر المدقق إلى دلالة المصطلح والدور المنوط به في النص إنما ينحصر بنا إلى أن نعتبر الالتفات مبحثاً من مباحث علم المعاني، وهو العلم الذي يتناول الدلالات الأساسية لنظم الكلام. بالإضافة لتعلقه بمبحث الضمائر وصيغها وأنواعها، والصيغ الزمنية بأنواعها، والأدوات.. إلخ. وهو يناقش مدى ملاءمة كل هذا لمقتضى الحال، بل إن فائدة الالتفات نفسها تدل على معنى خفي أراد المرسل أن يبيته للمتلقى من خلال استخدامه لهذا الأسلوب؛ لتبنيه المتلقي لما يروم إليه المرسل من معان، ومن ثم بات علم المعاني هو الأنسب لضم الالتفات بين دفتيه. وذلك حسبما يرى "حسن طبل" وحسبما نتفق معه في ذلك. خاصة وأن د. عبدالواحد علام رغم مأخذه على من ينظر للبلاغة كعلوم مستقلة يقع هو ذاته في نفس هذا المأخذ إذ يرجع الالتفات في جزء منه لعلم المعاني وفي جزء آخر لعلم البيان وهكذا. بما يؤكد ما ذهبنا إليه من القول بأن علم المعاني يضم الالتفات ضمن مباحثه.

شرطا الالتفات :

بعدما بينا دلالة المصطلح وموقعه من البلاغة العربية يجب أن نشير هنا للشرطين اللذين ذكرهما البلاغيون لتحقيق الالتفات في النص وهما :

١- أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائداً في نفس الأمر إلى المنتقل عنه.

٢- أن يقع في جملتين - و إلا كان نوعاً غريباً - ومن ثم يمتنع وقوعه بين الشرط وجوابه وهو ما صرح به صاحب الكشف وغيره.^(٢)

وقد اتفق غالبية البلاغيين حول الشرط الأول. بينما يرى "الزركشي" أن الشرط الثاني فيه نظر ولا يأخذ به،^(٣) وإن كان الشرطان لازمين لعدم سوء الفهم خاصة في حالة الالتفات بين الضمائر مثل : أنا قلت له عليك القيام بالمهمة. فقد يظن هنا أن الالتفات واقع بين (له - عليك) رغم أنهما في جملة واحدة ضمن جملة القول الكبرى.

(١) د. عبدالواحد علام : ص ٧٢.

(٢) السيوطي : معترك الأقران ، ج ١ ، ص ٣٨٢ . الإتيان ج ٣ ص ٢٥٧.

(٣) الزركشي : ج ٣ ، ص ٣٣١ ، ٣٣٢ . أبو حيان الأندلسي : ج ١ ، ص ٤٢.

مجال الالتفات :

كما سبق القول فقد انقسم البلاغيون حول تحديد مجال الالتفات فمنهم من قصر هذا المجال على الانتقال بين الضمائر مثل "الزخشي" و"السكاكي" وغيرهما . ومنهم من وسع دائرة المصطلح لتشمل مع الانتقال بين الضمائر المخالفة بين صيغ الأفعال والمخالفة في العدد - وهما ما أضافهما "ابن الأثير" - صاحب هذا الاتجاه - في "الجامع الكبير" .^(١) وقد أضاف "الزركشي" وهو من أتباع نفس الاتجاه المخالفة في البناء النحوي ،^(٢) ومن ثم يمكننا حصر مجال الالتفات فيما يلي :

أولاً: المخالفة بين الضمائر وتشتمل على ستة أقسام هي :

- ١- الالتفات من التكلم إلى الخطاب : كقوله تعالى ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تَرْجِعُونَ﴾ ، وفائدته التلطف والمناسبة.
- ٢- الالتفات من التكلم إلى الغيبة : كقوله تعالى ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ ، وفائدته أن يفهم السامع أن هذا هو أسلوب المتكلم وقصده من السامع سواء أحضر أم غاب مع التحريض على الصلاة إقراراً بحق الربوبية .^(٣)
- ٣- الالتفات من الخطاب إلى التكلم : وأشار السيوطي إلى أنه لم يقع في القرآن ومنه قول الشاعر :

طحا بك قلب في الحسان طروب بعيد الشباب عصر حان مشيب

تكلفني ليلي وقد شط وليها وعادت عواد يبتنا وخطوب .^(٤)

- ٤- الالتفات من الخطاب إلى الغيبة : كقوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي يَسِّرْكُمْ فِي الْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكَ وَجَرِينْ بِهِمْ﴾ ، وفائدته التعجب من حالهم .^(٥)

(١) ابن الأثير : الجامع الكبير ص ٩٨ وما بعدها . العلوي ج ٢ ص ١٣٥ ، ١٣٦ . د . حسن طبل : دراسات في علمي المعاني والبديع ، ص ٦٦ وما بعدها ، أسلوب الالتفات ، ص ١٩ وما بعدها . جليل رشيد فالخ : ص ٧٦ .
(٢) الزركشي : ج ٣ ص ٣٢٥ . د . حسن طبل : دراسات في علمي المعاني والبديع ، ص ٦٦ ، ٦٧ .
(٣) الزركشي : ج ٣ ص ٣١٥ وما بعدها . السيوطي : الإتقان ج ٣ ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ . الخطيب القزويني : ج ٢ ص ١٢١ ، ١٢٢ . بدر الدين بن مالك : ص ٣١ . د . محمد محمد أبو موسى : ص ٢٥١ ، ٢٥٢ . محمد شعبان علوان : ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٤) السيوطي : الإتقان ج ٣ ص ٢٥٤ . الخطيب القزويني : ج ٢ ص ١٢٢ ، ١٢٣ . بدر الدين مالك : ص ٣١ ، ٣٢ . د . محمد محمد أبو موسى : ص ٢٥٤ .

(٥) ابن الأثير : المثل السائر ج ٢ ص ١٢ ، الجامع الكبير ، ص ١٠٠ . الفيروزابادي : ج ٤ ص ١٠٩ ، ١١٠ . ابن منقذ : ص ٢٠٠ . الخطيب القزويني : ج ٢ ص ١٢٣ . السيوطي : الإتقان ج ٣ ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ . الزركشي : ج ٣ ص ٣١٨ . بدر الدين مالك : ص ٣٤ . د . محمد محمد أبو موسى : المرجع السابق ، نفسه .

٥- الالتفات من الغيبة إلى التكلم : كقوله تعالى ﴿وَأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا﴾ ، وفائدته الدلالة على الاختصاص بالقدرة الباهرة المعجزة لمن سواه عز وجل .

٦- الالتفات من الغيبة إلى الخطاب : كقوله تعالى ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا إدا﴾ ، وفائدته التوبيخ والإنكار عليهم .^(١)

ثانياً: المخالفة بين الأزمنة : إذ يقرب من الالتفات وهو من أنواع الخروج على مقتضى الظاهر حيث يتم الانتقال بين الأزمنة كما يلي:

١. الالتفات من الماضي إلى المستقبل ، كقوله تعالى ﴿فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق﴾ ، وفائدته أن استخدام المستقبل هنا أبلغ من الماضي ؛ لأنه أقدر على تصوير الأحداث واستحضارها في ذهن وكأن السامع مشاهد لها فهو أوكد وأشد تخيلاً.^(٢)

٢. الالتفات من المستقبل إلى الماضي كقوله تعالى ﴿ويوم ينفخ في الصور ففزع من السموات والأرض﴾ ، وفائدته أن استخدام الماضي هنا أبلغ من المستقبل ؛ لأنه يستخدم للدلالة على تحقق وقوع الشيء لا محالة ، فهو صار مثل الواقع ويغلب ذلك في الأمور العظيمة التي تبعث على الخوف والفزع في النفوس وترزع بها المهابة.^(٣)

٣. الالتفات من الماضي إلى الأمر كقوله تعالى ﴿قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم﴾ وفائدته - على قول من قال بوجود التفات هنا- التوكيد لما أجري عليه فعل الأمر ، لمكان العناية بتحقيقه فهنا الصلاة من أوكد الفروض ثم أتبعها بالإخلاص الذي هو عمل القلب ، إذ عمل الجوارح لا يصح إلا بإخلاص النية .^(٤)

٤. الالتفات من المستقبل إلى الأمر ، كقوله تعالى ﴿قال إني أشهد الله واشهدوا أني بريء مما تشركون﴾ ، فالانتقال هنا للأمر فائدته قصد تعظيم حال من أجرى عليه الفعل المستقبل

(١) ابن الأثير: المثل السائر، ج ٢ ص ٧ ، ٨ . الخطيب القزويني: ج ٢ ص ١٢٣ . السيوطي: الإتقان، ج ٣ ص ٢٥٦ . الزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولي وآخرون، دار الحرم للنشر ، ج ١ ص ٣٣٤ . الزركشي: ج ٣ ص ٣١٩ وما بعدها . الفيروزآبادي: ج ٤ ص ١١٠ . إبراهيم الإبياري : ج ٣ ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٢) ابن الأثير: المثل السائر، ج ٢ ص ١٤ ، ١٥ . الجامع الكبير ص ١٠٢ ، ١٠٣ . الزركشي: ج ٣ ص ٣٣٦ ، ٣٣٧ . السيوطي: الإتقان ج ٣ ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ . معترك الأقران، ج ١ ص ٣٨٤ . د. عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص ٢٩٤ . محمد شعبان علوان: ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٣) ابن الأثير: المثل السائر ج ٢ ص ١٨ . الجامع الكبير ص ١٠٣ ، ١٠٤ . القزويني: ج ٢ ص ١٣٣ . السيوطي: معترك الأقران ج ١ ص ٣٨٥ . الإتقان ج ٣ ص ٢٥٩ . د. أحمد مطلوب : ج ٢ ص ٢٧٤ . د. عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص ٢٨٨ . محمد محمد أبو موسى: ص ٢٦٥ وما بعدها .

(٤) ابن الأثير: المثل السائر ج ٢ ص ١٤ . الزركشي ج ٣ ص ٣٣٦ . السيوطي: معترك الأقران ج ١ ص ٣٨٤ . الإتقان المرجع السابق ، نفسه .

وتفخيم شأنه ، وعلى العكس من ذلك فعل الأمر ومن أجرى عليه فيقصد به التهكم منه والاستهانة بأمره دلالة على عدم المبالاة بأمرهم .^(١)

٥ . الالتفات من الأمر إلى الماضي كقوله تعالى ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلي وعهدنا إلى إبراهيم﴾ - على قول من قال بوجود التفات هنا ، لا جملة قول - وفائدته توكيد الأمر بما لا يدع مجالاً للشك فيه .^(٢)

٦ . الالتفات من الأمر إلى المستقبل ، كقوله تعالى ﴿وأن أقيموا الصلاة واتقوه وهو الذي إليه تحشرون﴾ ، وفائدته إيجاب الامتثال لما أمره به من الأمور .^(٣)

والصيغتان الأخيرتان مما تفرد السيوطي بذكرهما دون غيره من البلاغيين .

ثالثاً : المخالفة في العدد : ويراد به نقل الكلام من خطاب الواحد أو الاثنين أو الجمع لخطاب الآخر ،^(٤) وهو على أنواع ستة هي :

١ . الالتفات من خطاب الواحد إلى الاثنين كقوله تعالى : ﴿قالوا أجنبتا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء في الأرض وما نحن لكما بمؤمنين﴾ ، فتنية الضمير في هذين الموضعين بدلا من إفراده - حسبما تمليه الظاهرة باعتبار شمول الكبرياء لهما عليهما السلام واستلزام التصديق بأحدهما التصديق بالآخر . وأما اللفت والجيء له فحيث كانا من خصائص صاحب الشريعة أسندا إلى موسى عليه السلام خاصة .^(٥) وقال البعض أنه ربما أراد هنا التوكيد أي إذا أراد موسى شيئا فبال تأكيد يريده هارون كذلك باعتباره تبعاً له .^(٦)

٢ . الالتفات من خطاب الاثنين إلى الواحد كقوله تعالى ﴿فمن ربكما يا موسى﴾ ، فأفرد موسى بالنداء لإدلاله عليه بالتربية ، أو لأنه صاحب الرسالة والآيات وهارون تابع له ، أو لأن هارون أفصح لسانا فنكب فرعون عن خطابه حذراً من لسانه .^(٧)

٣ . الالتفات من خطاب الواحد إلى الجمع كقوله تعالى ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء﴾ وفائدة الالتفات هنا إرادة التعظيم لشخص النبي صلى الله عليه وسلم والتقدير له ، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم داعٍ وله أتباع فالكلام للمسلمين من ورائه ، ولذا حسن الجمع هنا

(١) ابن الأثير : المثل السائر ، ج ٢ ص ١٣ ، ١٤ . الجامع الكبير ، ص ١٠١ . الزركشي : ج ٢ ص ٣٣٦ .

السيوطي : معترك الأقران ، ج ١ ص ٣٨٥ . الإتيان ، السابق ، نفسه .

(٢) السيوطي : معترك الأقران ج ١ ص ٣٨٥ . الإتيان ، السابق نفسه . أبو السعود : ج ١ ص ١٥٧ .

(٣) السيوطي : معترك الأقران ، نفسه . الإتيان ، نفسه . أبو السعود : ج ٣ ص ١٥٠ .

(٤) السيوطي : معترك الأقران ، ج ١ ص ٣٨٣ . الإتيان : ج ٣ ص ٢٥٨ .

(٥) الزركشي : ج ٣ ص ٣٣٤ . السيوطي : الإتيان ، ج ٣ ص ٢٥٨ . أبو السعود : ج ٤ ص ١٦٩ .

(٦) عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص ٣٠٣ .

(٧) الزركشي : ج ٣ ص ٣٣٥ . السيوطي : معترك الأقران ، ج ١ ص ٢٣٤ ، ٢٣٥ . الإتيان ، السابق نفسه .

ليعلم الأمر الرسول ومن عداه من أمته حتى لا يُظن أن الأمر خاص به صلى الله عليه وسلم دون غيره^(١).

٤. الالتفات من خطاب الجمع إلى الواحد ، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ، وكقوله تعالى: ﴿أَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾ ، فعبر بالمفرد (عدو) بدلا من الجمع (أعداء) ؛ لأنهم كالذات الواحدة في عداوتهم للمؤمنين لا خلاف بينهم على عدااء الإسلام فصاروا عدداً واحداً لشدة تماسكهم واتفاقهم على أمر واحد^(٢).

٥. الالتفات من خطاب الاثنين إلى الجمع ، كقوله تعالى ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ... وَكُنَّا لَهُمَا شَاهِدِينَ﴾ ، فالمراد هنا المبالغة في التعظيم والتقدير لكبر شأنهما عليهما السلام وجلال قدرهما عند الله تعالى. وهذا هو الأرجح^(٣).

٦. الالتفات من خطاب الجمع إلى الاثنين ، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ ؛ أي أصلحوا بين كل اثنين فصاعداً فهو حكم عام في الجماعة ولا يختص بأفراد معينين ، وأن الصلح إذا كان في جانب الأقل فهو أوكد وأهم وألزم في جانب الأكثر أي للتعميم والاهتمام بالأمر^(٤).

رابعاً: المخالفة بين الأدوات : ويتحقق هذا المستوى بإحدى صورتين :

١. المخالفة بين الأدوات المتماثلة : أي التحول في التعبير أو السياق الواحد من أداة لأخرى تماثلها في أداء وظيفتها العامة وتفرق عنها في خصوصية هذا الأداء^(٥). كقوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ ، فإن حدوث المخالفة هنا بين (على - في) ؛ لأن صاحب الحق كأنه مستعل على فرس جواد يركض به حيث يشاء ، وصاحب الباطل كأنه منغمس في ظلام منخفض فيه لا يدري أين يتوجه^(٦).

٢. حذف الأداة وذكرها : أي التحول في السياق الواحد عن ذكر الأداة إلى حذفها أو العكس لقيمة تعبيرية تقتضي ذلك كقوله تعالى: ﴿وَيُلِ الْمَطْفِقِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ

(١) السيوطي: معترك الأقران ج ١ ص ٣٨٤. الإتيان ، السابق، نفسه . عبد القادر حسين : فن البلاغة،

ص ٣٠٦ ، ٣٠٧ . محمد شعبان علوان : ص ٢٠٦ ، ١٠٧ .

(٢) عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص ٣٠١ . محمد شعبان علوان : ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

(٣) الزركشي : ج ٣ ، ص ٣٣٥ . عبد القادر حسين : فن البلاغة، ص ٣٠٩ . ابن الأثير : الجامع الكبير

ص ١٠١ ، ١٠٢ . محمد شعبان علوان ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

(٤) عبد القادر حسين : فن البلاغة، ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ . محمد شعبان علوان : ص ١٠٨ .

(٥) د. حسين طبل : أسلوب الالتفات ص ١٦٩ .

(٦) ابن الأثير: المثل السائر، ج ٢ ص ٥٣، ٥٤ . الجامع الكبير ص ٢٠٣ . أبو عبيده بن المشي: ج ١ ، ص ١٤ .

يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون»، معناه إذا كالوا لهم أو وزنوا لهم . وكقوله ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ فتركت الأداة إلى أو اللام فقط .^(١)

خامساً : المخالفة بين الإضمار والإظهار :

وذلك حيث يكتفي عن الشيء ويضمّر ثم يعاد إظهاره لغاية بلاغية . فإن ضمير الغيبة يكون دون تخصيص أو تحديد خلافاً للاسم الظاهر الدال على مخصوص أو محدد بأبرز أوصافه أو بما يصدر عنه من أحداث .^(٢) وذلك كقوله تعالى : ﴿ص والقرآن ذي الذكر... وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب﴾ ، وكان القياس أن يقال (وقالوا) عطفًا على (عجبوا) ، ولكنه أتى بالاسم الظاهر (الكافرون) ؛ للإشعار بتعظيم ما اجترءوا عليه من القول في أمر النبي صلى الله عليه وسلم . أو لأن هذا القول كان أهم عندهم وأرسخ في نفوسهم فصرح باسم قائله دلالة على ما كان في أنفسهم منه .^(٣)

سادساً : المخالفة بين الصيغ :

من ذلك مثلاً الإخبار عن الفعل المستقبل باسم المفعول (نظراً لتضمنه معنى الفعل الماضي) ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود﴾ ، فاستخدام (مجموع) بدلاً من المستقبل (يجمع) لما في اسم المفعول من الدلالة على ثبات معنى الجمع لليوم وأنه الموصوف بهذه الصفة .^(٤) ومن ذلك المخالفة بين أوزان الأفعال وبين صيغ الاسم بعضها بعضاً ، أو بين صيغ الاسم وصيغ الفعل .^(٥)

سابعاً : المخالفة بين تذكير الضمير وتأنينه :

كقوله تعالى ﴿الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون﴾ فعاد بالضمير (فيها) حملاً على المعنى جنة الفردوس ،^(٦) وذلك توسعة وفصاحة من اللغة العربية ذاتها .

ثامناً : المخالفة على مستوى البناء النحوي : ويراد بها هنا التحول أو الانحراف في نسق المكونات النحوية للتعبير وذلك عن طريق إعادة عنصر من عناصر البناء النحوي على غلط مخالف لما ورد به أولاً في السياق ذاته وهي على أوجه منها :

(١) أبو عبيده معمر بن النفي : ج ١ ص ١٤ ، ١٥ .

(٢) د. حسن طبل : أسلوب الالتفات ، ص ١٥٤ .

(٣) ابن الأثير : المثل السائر ، ج ٢ ص ٢٦ .

(٤) ابن الأثير : المثل السائر ، ج ٢ ص ١٨ ، ١٩ . الجامع الكبير ، ص ١٠٥ .

(٥) د. حسن طبل : أسلوب الالتفات ، ص ٦٤ .

(٦) د. حسن طبل : المرجع السابق ، ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

١- بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله أو تكلمه : كقوله تعالى : ﴿صراط الذين أنعمت عليهم * غير المغضوب عليهم﴾ ، فالقياس غير الذين غضبت عليهم ، ولكن جاء المعنى بهذا الشكل تريها لله عز وجل عن نسب الغضب مباشرة إليه .^(١)

٢- التحول في بناء الجملة من نمط الفعلية إلى الاسمية أو العكس : فلكل من الجملتين أغراضها البيانية ومميزاتها البلاغية ، فإذا أردوا التعبير عن معنى الثبوت والدوام فإنهم يأتون بالجملة الاسمية. وإذا أرادوا التعبير عن معنى التجدد والحدوث فإنهم يأتون بالجملة الفعلية ، ويكون العدول من إحداها للأخرى للتأكيد والمبالغة ، من ذلك قوله تعالى ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون﴾ ، فإنهم إنما خاطبوا شياطينهم بالجملة الاسمية المحققة بأن المشددة ؛ لأنهم يريدون التعبير عن مدى ثباتهم على الاعتقاد بالكفر والبعد عن الزلل عنه رغبة وصدقا منهم . بينما جاءت مخاطبتهم للمؤمنين بالجملة الفعلية تكلفاً منهم وإظهاراً للإيمان خوفاً ومداهنة ، علماً منهم بأن المؤمنين يعلمون باطن حالهم ، ومن ثم كان الالتفات هنا في غاية الروعة والبلاغة .^(٢)

٣- مخالفة النسق الإعرابي السائد في التعبير : وذلك كقوله تعالى ﴿والراسخون في العلم منهم المؤمنون والمقيمون الصلاة والمؤتون الزكاة﴾ . فانتقل هنا لنصب (المقيمون) بدلاً من حالة الرفع السائدة قبلها للتنبيه على أهمية الصلاة وفضلها ، ثم عدل ثانية لرفع (المؤتون) للإشعار بتأكد الوصف بإيتاء الزكاة لدى المؤمنين الراسخين في العلم من أهل الكتاب ، وذلك حتى يتجلى التقابل والمفارقة بين ما هم عليه من حب المال وبين حرصهم على أداء حق الله فيه.^(٣) وهذا النوع من المخالفة إنما عمد إليها "ابن الأثير" موسعا بذلك من دائرة الالتفات ، فله فضل سبق فيه نظراً لأهمية هذا الوجه في فهم النص القرآني .

تاسعاً: المخالفة المعجمية :

ذكر هذا النوع "حسن طبل" مشيراً إلى أن الالتفات على هذا المستوى إنما يقع بين الألفاظ المتقاربة في دلالاتها المركزية مع تفرد كل لفظ فيها بدلالاته الهامشية ، وذلك كقوله تعالى ﴿ولقد

(١) محمد بن سليمان البلخي : ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ . الزركشي : ج ٣ ص ٣٢٥ . السيوطي : معترك الأقران ، ج ١ ص ٣٨٣ . الإتيقان ج ٣ ، ص ٢٥٧ . د. حسن طبل : أسلوب الالتفات ، ص ١٩٠ .

(٢) ابن الأثير : المثل السائر ، ج ٢ ص ٥٤ ، ٥٥ . العلوي : ج ٢ ص ٢٥ وما بعدها . د. حسن طبل : المرجع السابق ، نفسه . د. فضل حسن عباس : ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٣) الزركشي : المرجع السابق ، نفسه . حسن طبل : المرجع السابق ، ص ١٩٦ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ . دراسات في علمي المعاني والبدیع ، ص ٦٧ .

أرسلنا نوحاً إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً^(١). وكفوله تعالى ﴿ومن يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها﴾. وغرض الالتفات هنا بين (النصيب - الكفل) : تنبيه على أن الشفاعة المؤدية للباطل وسقوط الحق تكون عطية العقاب عنده تعالى مع الإشعار بأن هناك حتمية عود المردود السيئ على صاحب تلك الشفاعة وأنه سيكفل بجرائر فعلته لا محالة^(٢).

ولعل هذه الدلالات الكامنة تبرز لنا الكثير من أوجه الاستخدام المعجمي في القرآن الكريم مع محاولة الوصول لأسباب هذا العدول قدر الإمكان .

فوائد الالتفات :

لعل أول إشارة في التراث البلاغي لفائدة الالتفات هي التي ذكرها "الزمخشري" من أن الالتفات يجري على عادة العرب في افتناهم في الكلام وتصرفهم فيه ؛ لأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى آخر كان أحسن وقعاً في النفس ، وتطرية لنشاط السامع وإيقاظاً للإصغاء إليه ؛ جرياً على ما جبلت عليه النفوس من محبة التنقل، والسآمة من الاستمرار على منوال واحد^(٣). ولما في ذلك من تسهيل للوزن والقافية^(٤). كما نصّ "الزمخشري" على أن مواقع الالتفات تختص بفوائد خاصة^(٥)؛ أي أنه ذكر الفائدة العامة وأشار لتمييز كل سياق يقع فيه الالتفات بفائدة خاصة تتمثل فيما تشعه كل صورة من إيجاءات ودلالات تنفرد بها عن نظائرها .

وقد سائر الزمخشري فيما ذهب إليه الكثير من البلاغيين من القدامى أمثال : "السكاكي" و"الزملكاني" و"القزويني" و"العلوي" ، ومن المحدثين أمثال : "حسن طبل" و"عبد الواحد علام" و"عبد القادر حسين" و"إبراهيم الإياري" ، وغيرهم^(٦).

ورغم فضل "الزمخشري" في هذا المجال إلا أننا نجد أن "ابن الأثير" قد وجّه سهام نقده له وينحو باللائمة عليه ؛ لربطه بين الظاهرة وبين تأثيرها على المتلقي ، زاعماً أن "الزمخشري" قد قصر دلالة

(١) حسن طبل : أسلوب الالتفات، ص ٢١٠ وما بعدها.

(٢) حسن طبل : المرجع السابق، ص ٢١٦ وما بعدها.

(٣) الزمخشري : ج ١ ص ١٤.

(٤) السيوطي : معترك الأقران ، ج ١ ص ٣٧٧ ، ٣٧٨ . الإتيان ج ٣ ص ٢٥٣ . الزمكاني : ص ١٧٤ .

الزركشي : ج ٣ ص ٣٢٥ ، ٣٢٦ . إبراهيم الإياري : ج ٣ ص ٣٧.

(٥) الزمخشري : المرجع السابق ، نفسه.

(٦) السكاكي : ص ١٩٩ : ٢٠١ . القزويني : ج ٢ ص ١٢٦ . العلوي : ج ٢ ص ١٣٣ . الزمكاني : البرهان ،

ص ٣١٤ . حسن طبل : دراسات في علمي المعاني والبدیع ، ص ٦٨ ، ٦٩ . عبد الواحد علام : ص ٧٨ .

د. عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص ٢٨٤ . إبراهيم الإياري : مج ٣ ، ص ٣٧ ، ٣٨ .

الالتفات على مجرد الافتتان والتويع الأسلوبي .^(١) وذلك بالرغم من أن "ابن الأثير" قد فصل في كلامه أقوال الزمخشري ، واعتمد في معظم نماذجه على ما ورد في تفسير الكشاف نفسه .

والحق أن "ابن الأثير" قد جانب الصواب ، بل وجاوز حد الإنصاف في قوله هذا ؛ وخاصة إذا علمنا أنه قد اجتزأ كلام الزمخشري ، ولم يشر لقوله بأن كل موضع يختص بفوائد ودلالات تتعلق بالسياق . ومن ناحية أخرى فإن ظاهرة الالتفات باعتبارها ظاهرة أسلوبية تعمل على جذب انتباه المتلقي وإثارة فكره بما في بنيتها من خروج عن النمط اللغوي المعتاد يجب النظر إليها من جانبين ، أولهما جانب المرسل ، وثانيهما وظيفة هذا الخطاب لدى المتلقي . فمرسل الخطاب يريد أن يتفنن في أدائه اللغوي فلا يورده على نسق واحد مطرد ، مستهدفاً من ذلك تنشيط ذهن المتلقي لمتابعة خطابه وهذا ما فعله "الزمخشري" فلم يقف عند العامل النفسي وحده في تفسيره للظاهرة ، بل انتبه كذلك للعنصر المعنوي المتغير في كل حالة من حالات الالتفات .^(٢)

هذا عن الفائدة العامة للالتفات ، أما عن فوائده الخاصة فمنها:

١ . قصد التعظيم لشأن المخاطب : كقوله تعالى ﴿وَأَمْرًا مَوْمِنَةً إِن وَهَبْتُ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ، فالعدول هنا من الغيبة إلى الخطاب تفخيماً لشأن النبي صلى الله عليه وسلم وتقريراً لما يستحقه من الكرامة لنبوته .^(٣)

٢ . قصد التلطف والترفق مع المخاطب حثاً للسامع وبعثاً له على الاستماع حيث أقبل عليه المتكلم وأعطاه فضل عناية تخصيص بالمواجهة ، كقوله تعالى : ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تَرْجِعُونَ﴾ ، فأصل الكلام (وما لكم لا تعبدون الذي فطركم) ، ولكنه أبرزه هنا في معرض المناصحة لنفسه وهو يريد مناصحتهم ليتلطف بهم ويريهم أنه لا يريد لهم إلا ما يريد له نفسه ، ثم التفت إليهم لكونه في مقام تخويفهم ودعوتهم إلى الله تعالى .^(٤)

٣ . التميم لمعنى مقصود من المتكلم : كقوله تعالى ﴿فِيهَا يَفْرُقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكَمَ أَمْرًا مِنْ عِنْدَنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ﴾ ، أصل الكلام (رحمة منا) ، ولكنه وضع الظاهر موضع المضمير ؛ للإنذار بأن الربوبية تقتضي الرحمة للمرهوبين ، للقدرة عليهم ، أو لتخصيص النبي صلى الله عليه وسلم بالذكر ، أو للإشارة إلى أن (الكتاب) إنما هو إليه دون غيره - ثم التفت بإعادة الضمير إلى الرب تميماً للمعنى المراد .^(٥)

(١) ابن الأثير : المثل السائر ، ج ٢ ، ص ٤ ، ٥ .

(٢) د. عز الدين إسماعيل : ص ٨٨٦ ، ٨٨٧ . د. حسن طبل : دراسات ، ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٣) السيوطي : الإتقان ج ٣ ص ٢٥٦ . الزركشي : ج ٣ ص ٣٢٦ . عبد الواحد علام : ص ٧٨ .

(٤) السيوطي : الإتقان ج ٣ ص ٢٥٣ . الزركشي : ج ٣ ص ٣٢٨ . د. عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص

٢٨٤ . إبراهيم الإياري : ج ٣ ص ٣٨ .

(٥) الزركشي : ج ٣ ، ص ٣٢٨ ، ٣٢٩ .

٤. قصد المبالغة : كقوله تعالى ﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم﴾ ، أصل الكلام (وجرين بكم) ، ونكتة العدول هنا التعجيب من حالهم وكأنه يذكرها لغيرهم مستدعياً بهذا الإنكار والتقبيح لهذه الحالة ، إشارة منه على سبيل المبالغة إلى أن ما يتعمدونه بعد الإنجاء من البغي في الأرض بغير الحق مما ينكر ويقبح ^(١).

٥. قصد الدلالة على الاختصاص : كقوله تعالى ﴿والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض﴾ ، أصل الكلام (فساقه) (فأحيا) ، لكن العدول هنا لأن سوق السحاب يدل على القدرة الباهرة التي لا يستطيعها سوى الله عز وجل ولهذا عدل إلى التكلم لأنه أدخل في الاختصاص وأدل عليه ^(٢).

٦. قصد الاهتمام : كقوله تعالى ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض... فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح﴾ ، أصل الكلام (وزين) ، لكنه عدل هنا للاهتمام بالإخبار عن نفسه تعالى فإنه جل وعلا جعل الكواكب في سماء الدنيا للزينة والحفظ ، وذلك لأن طائفة اعتقدت في النجوم أنها ليست في سماء الدنيا وإنما ليست حفظاً ولا رجوماً ، فعدل إلى التكلم والإخبار عن ذلك لكونه مهما من مهمات الاعتقاد ولتكذيب الفرقة المعتقدة بطلانه ^(٣).

٧. قصد التوبيخ ، كقوله تعالى : ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً * لقد جئتم شيئا إدا﴾ ، أصل الكلام (لقد جاءوا) ، لكنه تعالى عدل هنا للدلالة على أن قائل مثل هذه المقولة ينبغي أن يكون موبخاً ومنكراً عليه ولما أراد توبيخهم على هذا أخبر عنهم بالحضور؛ لأن التوبيخ للحاضر أبلغ في الإهانة له ^(٤).

٨. التهكم بالسامع والتعجيب من أمره : كما في قوله تعالى ﴿وقال الكافرون هذا ساحر كذاب﴾ ، وهنا إظهار بدلا من الإضرار - فالإتيان باسم الإشارة (هذا) بدلا من الضمير (هو) أو (إنه) إنما هو للتهكم بالكفار إذ عجبوا مما جاءهم ، وليس في هذا ما يدعو للعجب بل إن موقفهم من هذا النذير هو الداعي حقاً للتعجب من تمردهم وعنادهم ^(٥).

(١) الزركشي : ج ٣ ، ص ٣٢٩ . السيوطي : الإتقان ، ج ٣ ، ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ . د. عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص ٢٨٥ . إبراهيم الإبياري : مج ٣ ، ص ٣٨.

(٢) الزركشي : ج ٣ ، ص ٣٢٩ . السيوطي : الإتقان ، ج ٣ ، ص ٢٥٦ . د. عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص ٢٨٤ . إبراهيم الإبياري : المرجع السابق ، نفسه.

(٣) الزركشي : ج ٣ ، ص ٣٣٠.

(٤) الزركشي : المرجع السابق نفسه . محمد بن سليمان البلخي : ص ٢٠٣ . د. عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ . إبراهيم الإبياري : المرجع السابق ، نفسه .

(٥) د. درويش الجندي : ص ١٥٦ ، ١٥٧.

٩. زيادة التمكين للمسند إليه في ذهن السامع : كقوله تعالى ﴿قل هو الله أحد * الله الصمد﴾، فالتمكين للمسند (الله) مستفاد من الإظهار للاسم بدلاً من الإضمار ولذا أظهره ثانية لزيادة التمكين له في الذهن. ^(١)

١٠. إدخال المهابة والروعة في قلب السامع : كقوله تعالى ﴿فإذا عزمته فتوكل على الله﴾ فالإظهار للفظ الجلالة بدلاً من الإضمار فيه ما فيه من إدخال المهابة والروعة في قلب السامع مما يزيد من الالتزام بالأمر. ^(٢)

إلى غير ذلك من دلالات خاصة مثل الاستعطاف والتبهي على كمال بلادة السامع وإنه لا يدرك إلا المحسوسات ، والتبهي على كمال فطنة السامع وزيادة التقرير. ^(٣)

ورغم تعدد معاني وفوائد الالتفات إلا أن هذا لا يعني وجود معنى من المعاني مرتبطاً بصورة حاسمة ونهائية بصيغة بعينها من صيغ الالتفات ، بحيث يمكن عند مباشرة هذه الصيغة في سياق ما تقرير المعنى الذي قصده المرسل ، فقد ترد صيغة ما من هذه الصيغ في سياق بعينه لتشير إلى معنى مقصود ، ثم ترد نفس هذه الصيغة في سياق آخر لتشير إلى معنى آخر مراد بها ، قد يكون نقيضاً للمعنى الأول. بما يعني خصوصية الدلالة في كل حالة، ويتوقف اكتشافها على قدرة المرسل في تحميل خطابه لصيغ ملائمة لما يراد بها . ومن جهة أخرى يتوقف على قدرة المتلقي المعتمدة على رهافة الحس والملاحظة في إدراك المعنى الكامن وراء هذه الصيغة. ^(٤) كل هذا دون وجود قواعد وقوانين مقيدة أو ضوابط معينة ، بل يخضع الأمر كله لسياق الحال وسياق الجمل أي سياق المقام الاجتماعي واللغوي لاستنطاق الخطاب وصولاً للمعنى الكامن وراءه. ^(٥) بما يؤكد قول "ابن الأثير" بأن الأساليب البيانية لا تحمل قيمة في ذاتها ولا تحدد المقصود بمجرد استخدامها. ^(٦) وإلا لأصبح الأمر كله أمر آلياً لا مجال للعقل والفطنة فيه .

(١) د درويش الجندي : ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٥٩ .

(٣) المرجع السابق : ص ١٥٦ ، ١٥٧ . بدر الدين بن مالك : ص ٢٨ وما بعدها .

(٤) د. عز الدين إسماعيل : ص ٨٨٩ : ٩٠٥ . محمد محمد أبو موسى : ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ . ابن الأثير : المثل السائر ، ج ٢ ، ص ٤ ، ٥ .

(٥) ابن الأثير : المثل السائر ، ج ٢ ، ص ٥ . عبد الواحد علام : ص ٨٣ .

(٦) ابن الأثير : المثل السائر ج ٢ ، ص ٤ ، ٥ . د. عز الدين إسماعيل : ص ٨٩٠ ، ٨٩١ .

المبحث الثاني

الالتفات لغة واصطلاحاً في العبرية :

من الجدير بالذكر أن مصطلح الالتفات ما يزال ضمن قائمة المصطلحات التي لم يستقر لها قرار بعد لدى الباحثين ، ولم يحظ بنصيب والفر من البحث والدراسة في اللغة العبرية. وذلك بالرغم من إدراك العديد من البلاغيين والمفسرين لوجود هذه الظاهرة في اللغة العبرية، بالإضافة لمعرفةهم اليقينية لدى أهميتها في السياق الذي ترد به .

وربما كان أول من أشار لظاهرة الالتفات دون تحديد مصطلح يجمعها تحته هو "مروان ابن جناح" في كتابه "اللُّمع" حيث ذكر الالتفات بين الضمان مع تصنيفه لأنواعه ، كما ذكر الالتفات على مستوى الزمن وكذلك الانتقال من الإضمار إلى الإظهار^(١). وبالرغم من هذا الجهد إلا أن "ابن جناح" لم يشر للفوائد المستفادة من استخدام هذا النوع من الانحراف الأسلوبي في النص إلا عند حديثه عن الانتقال من الإضمار إلى الإظهار إذ يرجع سبب هذا الاستخدام إلى الخوف من وقوع سوء فهم لدى المتلقي .

وأما الإشارة الثانية لظاهرة الالتفات فنجدها لدى "موسى بن عزرا" في كتابه "المخاضرة والمذاكرة" ، حيث استخدم المصطلح العربي لهذه الظاهرة دون محاولة إيجاد مقابل عبري له؛ ألا وهو مصطلح **אלתפאת** . وبالرغم من إشارته للمصطلح ؛ إلا أنه لم يخصص له مبحثاً مستقلاً ، بل ذكره عَرَضاً ثلاث مرات أثناء تناوله لمصطلحات أعم منه. ويبدو من خلال هذا التناول الخلط الشديد لديه بين دلالة هذا المصطلح ودلالة غيره من المصطلحات. حيث نجد أول إشارة له كانت عند حديثه عن مصطلح **הישנות** من خلال تعليقه على الفقرة الواردة في (خر ١٥/٣) (**ה' איש מלחמה ה' שמר الرب رجل الحرب الرب اسمه**)، حيث يقول: " ففي هذه الفقرة التريد والالتفات ، فإنه لما أخرجها بقوله **איש מלחמה التفت قائلًا ه' שמר** ^(٢) .

وأما إشارته الثانية لهذا المصطلح فوردت أثناء حديثه عن مصطلح "التشبيه" **הדמיון** في سياق تعليقه على الفقرة الواردة في (مراثي ٧/٤) (**זכו נזיריה משלג צחו מחלב אדמו עצם מפנינים ספיר גזרתם** كان نذرها أنقى من الثلج وأكثر بياضاً من اللبن وأجسامهم أشد حمرة من المرجان جرّزهم كالياقوت الأزرق)، إذ يقول: " فلما أدخل الواصف في وصف البياض حتى شبهه بالثلج واللبن ، وخاف أن يخرج من الحسن إلى ضده ، التفت وشبهه بالمها... ففي هذه الفقرة من وجود البديع أربعة : التقسيم، والغلو، والتشبيه، والالتفات" ^(٣) .

(١) ربي يונה ابن غناح : כרך ראשון ، עמ' שב ، שג ، שכג .

(٢) موسى ابن عزرا : ص ١٨٧ . משה אבן עזרא : עמ' קפא . יוסף דנה : עמ' 179 .

(٣) موسى ابن عزرا : ص ١٩٨ . משה אבן עזרא : שם . יוסף דנה : שם .

وأما إشارته الثالثة فوردت تحت مصطلح "الاستثناء" היוצא מן הכלל حيث يقول : "وقال بعضهم : إن الاستثناء هو انصراف المتكلم من المخاطبة إلى الإخبار [الغيبة] ، ومن الإخبار إلى المخاطبة ، كما في (إرميا ٦/٣) (הולכה היא אל כל הר גבוה ואל תחת כל עץ רענן ותזני שם) انطلقت إلى كل جبل عال وإلى كل شجرة خضراء وزنت [وزنت] هناك ، وكما في (حزقيا ١٠/٣١) وفي (إشع ٢/٣٣) . وأحيانا ما يتم استبدال المتكلم بالمخاطب كما في (مزامير ١٧/٨١) ... والالتفات هو من جنس الاستثناء كقوله في (إشع ٢٤/٤) (וחלב זבחיך לא הרייתני אך העבדתני בחטאתיך ובשحم ذבائحك لم تروني لكن استخدمتني بخطاياك) .^(١)

ونلاحظ هنا أن إشارة "موسى بن عزرا" الأولى للظاهرة خلط فيها بين دلالة التردد والذي يُعد أحد أنواع التكرار ، وبين مفهوم الالتفات الذي هو مصطلح قائم بذاته يدل في بعض معانيه على الانتقال بين الضمائر .

وقد حاول "يوسف دانا" أن يبرر هذا الخلط فيرى أن السبب في القول بأن שמעון تدل على الالتفات أنها من زخارف البديع والغرض هنا تأكيد المعنى وجذب الانتباه بشكل أكبر مع إضفاء مزيد تأكيد .^(٢)

ولا شك في عدم صواب ما ذهب إليه "يوسف دانا" ذلك أنه يسير على نهج "موسى بن عزرا" في الخلط بين المصطلحات من جهة ، ومن جهة أخرى يظهر لنا مدى تأثر "ابن عزرا" ومن خلفه "يوسف دانا" بما ذكره "ابن أبي الإصبع المصري" في تعريفه للالتفات بأنه يضم التميم والتذييل .^(٣) بالإضافة لدلالة لفظ ה' שמעון على التكرار لاسم الإله دون التفات بالإظهار مثلا أو بغيره من أنواع الالتفات الأخرى.

ومما يؤكد ما سبق قوله أن "ابن عزرا" يخلط في المرة الثانية بين دلالة الالتفات وبين دلالة "الاستطراد" حسبما وردت عن "الأصمعي" .^(٤) بينما في المرة الثالثة يخلط بين مفهوم الاستثناء من جهة ، وبين مفهوم الالتفات الضميري حسبما أدركه فيما اعتمد عليه من نماذج من جهة أخرى ، بل إنه اعتمد على نص عبارة "ابن المعتز" في كتابه "البديع" عندما عرّف الالتفات "بأنه انصراف المتكلم من المخاطبة إلى الإخبار ومن الإخبار إلى المخاطبة" .^(٥)

وقد حاول "يوسف دانا" أن يعلل هذا الخلط أيضا بقوله : "إن غرض الاستثناء هو تقوية المعنى والإضافة لما سبق ذكره بعد الإيهام بالشك . والالتفات يشبه في ذلك الاستثناء ، لكنه ينقصه ذلك

(١) موسى بن عزرا : ص ٢٠٤ . משה אבן עזרא : עמ' קפד ، קפה . יוסף דנה : עמ' 179 .

(٢) יוסף דנה : שם .

(٣) ابن أبي الإصبع المصري : ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

(٤) د. حسن طبل : أسلوب الالتفات ، ص ٥٤ .

(٥) عبد الله بن المعتز : البديع ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

الشك الخاص بالإيهام بالشك ، حيث يرد الجزء الثاني - من العبارة - بعد الجزء الأول لتقويته وتوكيده ، ومن ثم يعتبر الالتفات أحد أوجه الاستثناء ^(١).

وهذا خلط جلبي من "يوسف دانا" هو الآخر بين دلالة الاستثناء ودلالة الالتفات ؛ خاصة وأن الاستثناء لا يدل بأي حال من الأحوال على الانتقال الضميري أو الزمني أو غير ذلك من أنواع الالتفات . ومن ناحية أخرى يبدو هنا أيضاً تأثير "يوسف دانا" بما ذكره "ابن أبي الإصبع" نقلاً عن "قدامة بن جعفر" في كتابه "نقد الشعر" إذ يقول : "إن الالتفات هو أن يكون المتكلم آخذاً في معنى فيعترضه إما شك فيه أو ظن أن راداً يرد عليه ... فليفت إليه بعد فراغه منه ، فإما أن يجلي الشك فيه ، أو يؤكد ، أو يذكر سبه ^(٢) ."

ومن ثم بات من الجلي لنا مدى تأثير "ابن عزرا" و"يوسف دانا" بالبلاغة العربية ، بل والتخبط في دلالة المصطلح نتيجة عدم استقرار دلالة العربية إلا بعد فترة طويلة من البحث البلاغي العربي . كما بدت لنا قدرة "ابن جناح" على فهم حدود المصطلح حتى وإن لم يسم المصطلح بعينه ، كما أنه كان أكثر قدرة في تحديد العديد من أنواعه جرياً هو الآخر على نهج اللغة العربية في تحديدها هذه الأنواع .

هذا بالنسبة للبلاغيين ، وأما فيما يتصل بالمفسرين فنجد أن "أبراهام بن عزرا" قد أشار للانتقال بين الضمائر والانتقال بين الأزمنة مرجعاً سبب هذا أنه من أساليب المقرأ ؛ وأنه في بعض الأحيان يراد به التوكيد ؛ فهو قد تعامل مباشرة مع الأنواع وأشار بشكل سريع لدلالة بعضها ، دون حصر شامل للظاهرة أو تحديد مصطلح لها ^(٣).

ونفس الشيء نجده عند "دافيد قمحي" حيث يشير لعدة أنواع من الالتفات مثل الانتقال بين الضمائر والانتقال بين المذكر والمؤنث والانتقال بين الأدوات مع تأكيده على نفس مقولة "أبراهام بن عزرا" من أن هذا يأتي جرياً على أسلوب المقرأ استقادة من إمكانيات اللغة المتعددة ^(٤) . أي إنه أضاف نوعين جديدين لما ذكره "أبراهام بن عزرا" من أنواع الالتفات .

أما "موشيه بن نحمان" فكان أكثر اهتماماً بدلالة هذا النسق اللغوي حيث يشير إلى أن الالتفات الزمني ينبع من وجهة نظر المرسل للأحداث ، مع إشارته إلى أن الانتقال من المستقبل إلى الماضي يدل على تحقق وقوع الحدث لا محالة . كما ذكر أن الانتقال بين الاسمية والفعلية يكون

(١) יוסף דנה : עמ' 180 .

(٢) ابن أبي الإصبع المصري : ص ١٢٣ .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 577 ، 704 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 820 ، 821 ، 905 .

بهدف التوكيد والمبالغة. ^(١) وهو في ذلك قد أضاف نوعاً جديداً من الالتفات في العبرية ؛ وهو الانتقال من الجملة الاسمية إلى الجملة الفعلية والعكس . كما كان تركيزه على إظهار الفائدة البلاغية من هذا الاستخدام وذلك مقارنة بمن سبقه . أي إن المفسرين لم يستخدموا المصطلح بشكل مباشر بل تعاملوا مع معانيه دون ذكر المسمى .

وقد سار المحدثون على هذا النسق ذاته ، إذ تعاملوا مع الظاهرة وأنواعها ، وحاولوا التوصل لدلالة هذه الأنواع في السياق اللغوي ، لكن دون استخدام مصطلح محدد للدلالة على هذه الظاهرة. ^(٢) ولعل أول التقاء بين الظاهرة وبين المصطلح كان على يد كل من " بن تسيون هلبير " عند ترجمته لكتاب "موسى بن عزرا" "المحاضرة والمذاكرة" ، و"يوسف دانا" عند تعليقه ونقده لكتاب ابن عزرا السابق ذكره. ^(٣) حيث استخدم كل منهما مصطلح **תשומת הלב** كمقابل لمصطلح **אלתפאת** الذي استخدمه "موسى بن عزرا" جرياً على نهج اللغة العربية .

ومصطلح **תשומת הלב** المستخدم هنا يعني (عناية - اعتناء - اهتمام - انتباه - التفاف) وهو مصطلح حديث. ^(٤) ويلتقي مع مصطلح الالتفات في معنى جذب الانتباه ، إلا أنه يكاد يكون ترجمة لجزء من دلالة مصطلح الالتفات ألا وهو جذب الانتباه لشيء ما وتعلق الإنسان به ، فهو إذن ليس مصطلحاً عبرياً خالصاً في مضمونه ، بل هو متعلق بدلالة الالتفات في العربية.

ويأتي في هذا السياق مصطلح **אפוסטרופה** والذي يعني (الالتفات - المخاطبة) وعُرف بأنه مصطلح يوناني يعني (يتحول بعيداً) ، ويقصد به انتقال فجائي أثناء الكلام إلى مخاطبة شخص أو شيء حاضر أو غائب. وهو الآن يدل على مخاطبة شخص غائب. ^(٥) وذكر "أوخاني" أنه يستخدم في الشعر اليوناني ليشير للالتفات إلى أحد الآلهة . كما أنه وسيلة فنية لجذب انتباه القارئ عما يقال من خلال توجيه الشاعر انتباهه لأمر آخر بشكل فجائي، كما في (تث ١/٣٢) (**האזינו השמים ואדברה** أنصتي أيتها السماوات فأتكلم). ^(٦)

(١) عزرا ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 965 ، 966 .

(٢) מ.ס. סגל : ספר ראשון ، עמ' 44 . אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 692 . רפאל ספן : עמ' 161 . מאיר פארן : דרכי הסגנון הכוהני בתורה ، הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס ، האוניבר- סיטה העברית ، ירושלים ، תשמ"ט ، עמ' 71 ، 72 .

(٣) משה אבן עזרא : עמ' קפד ، קפה . יוסף דנה : עמ' 179 .

(٤) א. אבן שושן : ע' תשומת הלב . ד. שגיב : ע' תשומת הלב .

(٥) سعيد عبد السلام : معجم مصطلحات الأدب ، ص ٨٤ .

(٦) عزריאל أوكمني : عم' 74 .

وهذا المصطلح يقترب أكثر من دلالة "النداء" פנייה باعتبارها الكلمة التي تشير للذات التي يتجه التكلم إليها أثناء حديثه ، وهو أحد أنواع "الاعتراض" ، كما في (ث ١/٣٢) ، (يونيل ٢/١) (שמענו זאת הזקנים ! اسمعوا هذا أيها الشيوخ) . وبالتالي فهو لا يلتقي مع الالتفات سوى في جزء من فائدة الالتفات وهي جذب انتباه المتلقي من خلال توجيه المرسل لرسالته . ومن ثم فهو لا يدل على الالتفات بمعناه الاصطلاحي .

وثمة مصطلح آخر استخدمه بعض الباحثين عند دراستهم لظاهرة الانتقال بين الضمائر ألا وهو مصطلح פנייה وذلك كما في مقال גרשון ברין : " דרכי דיבור ופנייה של כבוד בלשון המקרא " ^(١) ولفظ פנייה يرجع للعصر الوسيط ويعني (توجيه - ميل - لفظة - غرض - قصد) ، ثم تطورت هذه الدلالة لتدل في العصر الحديث على معنى (قصد - توجه - محابة - التوجه لشخص ما بشيء أو طلب معين) وهو مشتق من الفعل المفرائي פנה وهو يعني (توجه - اتجه إلى - قصد - عمد إلى - التفت إلى - استدار إلى - توجه بطلب) ^(٢) ولعل هذا المصطلح يقترب كثيراً من دلالة الالتفات في العربية معجماً ومضموناً .

وبالتالي سنجد أمامنا مصطلحين هما: תשומת הלב ، פנייה ورغم قرب دلالة פנייה من المعنى المراد بالالتفات ، إلا أنه قد يؤدي لحدوث خلط بين دلالاته على النداء ، وبين دلالاته على الالتفات ، خاصة وأن النداء مصطلح صرفي ونحوي ، لكن له دلالاته البلاغية كذلك . بما يجعلنا أمام المصطلح الأول ألا وهو תשומת הלב وبالرغم من تحفظنا عليه باعتباره ترجمة للمصطلح العربي ، لكنه الأقرب للمعنى . وفي ذات الوقت لا يتعلق بأي دلالة أخرى بما يجعله في مصاف المصطلحات الدقيقة التي لا تؤدي لسوء الفهم . وبالتالي نرى أن أفضل ما استخدمه الباحثون في العبرية للدلالة على الالتفات هو مصطلح תשומת הלב .

مجال الالتفات في العبرية:

يتنوع مجال الالتفات في العبرية ليشتمل على أوجه عدة كما سنبين ، بيد أن البلاغيين والمفسرين اليهود كان اهتمامهم منصباً على ذكر هذه الأنواع دون العناية بذكر المصطلح أو بتحديد فائدته البلاغية في كل موطن ورد به ، وذلك خلافاً للبلاغيين العرب الذين عنىوا بهذا الجانب الأخير أشد عناية . ويمكننا حصر مجال الالتفات في العبرية فيما يلي:

(١) . בלאו ، יעל מרגליות : יסודות התחביר והשחבור ، הוצאת אלחנן רובנשטיין ، עמ' 90

. יצחק פרץ : עברית כהלכה، הוצאת יוסף שרברק בע"מ ، תל אביב ، 1980 ، עמ' 268

ועוד . יעקב בהט ، מרדכי רון : חייק ، הוצאת הקיבוץ המאוחד תש"ס ، עמ' 271 ועוד .

قباري محمد عبده : أسلوب النداء بين اللغة العربية واللغات السامية الشمالية الغربية، رسالة ماجستير غير

منشورة ، كلية الألسن، جامعة عين شمس ، ١٩٩٠ ، ص ٢٣٤ .

(٢) א. אבן שושן : ע' פנייה ، פנה . ד. שגיב : ע' פנייה ، פנה .

أولاً: المخالفة بين الضمائر ويشتمل على ستة أقسام وهي:

١- الالتفات من التكلم إلى الخطاب : كما في (عاموس ٧/٤) (ועל עיר אחת לא אמטיר חלקה אחת תימטר וחלקה אשר לא תמטיר עליה תיבש) وأمطرت على مدينة واحدة وعلى مدينة أخرى لم أمطر . أمطر على ضفة واحدة والضفة التي لم يُمطر عليها جفت).^(١)

٢- الالتفات من التكلم إلى الغيبة : كما في (تك ٣/١٨) (ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל-נא תעבר מעל עבדך وقال يا سيد إن كنت قد وجدت نعمة في عينيك فلا تتجاوز عبدك) ، فلم يستخدم إبراهيم ضمير التكلم هنا رغم أنه هو الأصل ، وإنما استبدله بالمظهر الغائب في **עבדך** حيث نكر نفسه أمام الإله وهو أسلوب في الخطاب لإظهار الاحترام للمخاطب لعلو مقامه .^(٢) وكذلك في (إشع ٩/٢٢) ، (מיخא ١٩/٧) (ישׁוב ירחמנו יכבש עוונותינו ותשליך במצולות ים כל-

חטאתם يعود يرحمنا يدوس آثامنا وتطرح في أعماق البحر جميع خطاياهم) ،^(٣) ونلاحظ هنا وجود التفتين لا التفات واحد فالأول هو الالتفات من الغيبة **ישׁוב** إلى الخطاب **תשליך**، والثاني وهو مرادنا هنا من التكلم **עוונותינו** إلى الغيبة **חטאתם** .

٣- الالتفات من الخطاب إلى التكلم : وهو ما لم يشر إليه أحد من الباحثين وربما مراد ذلك صعوبة تحقيقه ، لأن التكلم يجعل نفسه كالمخاطبة ثم يلتفت من ذلك للكلام على لسانه هو ذاته مباشرة ، وهو ما يتفق مع ما نظيره في اللغة العربية .

٤- الالتفات من الخطاب إلى الغيبة : كما في (صمو^١ ٤٢/١٩) (מדוע גבור אחינו איש יהודה... וכל אנשי דוד עצמו لماذا سرقك إخواننا رجال يهوذا... وكل رجال داود معه) . ويرى "دافيد قمحي" أن لفظ **עצמו** هنا يراد به **עמך** .^(٤) وفي (خر ٢/٢١) (وما بعدها) (כי תקנה עבד עברי... אם אדוניו יתן לו אשה... האשה וילדיה תהיה לאדוניה إذا اشتريت عبداً عبرانياً... إن أعطاه سيده امرأة... فالمرأة وأولادها يكونون لسيده) ، فاستخدم هنا **יתן** والأصل **תתן** ، كما استخدم **אדוניו** ، **אדוניה** والأصل **אתה** ، لئلا يسبب الالتفات هنا عند "أبا بن دافيد" الإيضاح والتفسير للأمر نظراً لأهميته وكذلك في (روت ٤/٤) .^(٥)

(١) ربي يונה ابن غنאח : כרך ראשון ، עמ' שכח .

(٢) ربي يונה ابن غنאח : שם . محمد تمام بن مصطفى أيوبي : ص ١٨٤ .

(٣) ربي يונה ابن غنאח : שם . עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 905 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 905 ، 906 .

(٥) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 692 . רבי יונה ابن גנאח : שם

٥- الالتفات من الغيبة إلى التكلم : كما في (تك ١٧/٧) (وتأمر مي ملال لأברהם
היניקה בנים שרה כי - ילדתי בן وقالت من قال لإبراهيم سارة ترضع بنين، حتى
ولدت ابناً) ، فالمراد هنا إظهار مدى الاستحالة والتعجب من شدة وقع المفاجأة المؤكدة
لتحقق هذا المستحيل.^(١)

٦- الالتفات من الغيبة إلى الخطاب : كما في (تك ١٨/٤) (יקח-נא מעט-מים ורחצו
רגליכם והישענו ליؤخذ قليل ماء واغسلوا أرجلكم واتكثوا) فاستخدم هنا الأسلوب
الطلبي رغم أنه كان في سياق الحديث للغيبة (المجهول).^(٢) وفي (هوشع ١٧/٢-١٨) ()
כיום עלותה מארץ מצרים והיה ביום ההוא נאם יהוה תקראי אישי
ולא תקראי לי עוד בעלי וכיום صعودها من أرض مصر ، ويكون في ذلك اليوم
يقول الرب إنك تدعيني رجلي ولا تدعيني بعد بَعلي.^(٣)

ثانياً: المخالفة بين الأزمنة :

يعد هذا النوع من الأنواع المشكلة في اللغة العبرية ؛ نظراً لتعلقه بتفسير نص المقرأ ودلالاته.
وهو ما أكدته "دافيد قمحي" من أنه يجب الوعي التام بأساليب لغة المقرأ وقواعدها قبل الإقدام على
تفسيرها ؛^(٤) خاصة وأن الاستخدام الثري والمتنوع للصيغ الفعلية هو من سمات العبرية المقرائية.^(٥)
ومن أنواع هذه المخالفة نجد:

١- الالتفات من الماضي إلى المستقبل : كما في (إرميا ٢٣/١٩) (הנה סערת יהוה חמה
יצאה וסער מתחולל על ראש רשעים יחול הא זובעה الرب غيظ يخرج ونسوء
هائج على رؤوس الأشرار يثور) . وفي (إرميا ٤٦/٢٣) (כרתו יערה נאם יהוה כי
לא יחקר יقطعون וגרھا يقول الرب وإن يكن لا يُحصى) . فاستخدام الفعل الماضي بدلاً
من استخدام المستقبل في هذه المواضع إنما يسر حسب أسلوب النبوة في كثير من المواطن.
إذ إن كلام الرب واقع لا محالة فيه ، ولذا فاستخدام الماضي يدل على تحقق حدوث الفعل
وكأنه قد وقع حقاً . وكذلك في (إشع ٤١/٥) ، (خر ١٥/١٤) ، (خر ١٥/١٥).^(٦)

(١) محمد تمام بن مصطفى أيوبي : المرجع السابق ، نفسه .

(٢) المرجع السابق ، نفسه .

(٣) م.س. سגל : ספר שני ، עמ' 254 ، 255 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 904 .

(٥) م.س. سגל : ספר ראשון ، עמ' 44 .

(٦) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 704 ، 904 . רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שכב .

وقد يكون الالتفات من الماضي إلى المستقبل المسبوق بواو التابع [واو القلب] أي على صيغة **ויפעל** ، كما في (تك ٣١/٢٤) (**ורחל לקחה את התרפים ותשמן בכר הגמל ותשב עליהם** وكانت راحيل قد أخذت الأصنام ووضعتها في حذاجة الجمل وجلست عليها) . فالالتفات هنا من الماضي إلى المستقبل **ותשמן** مرجعه أن الاسم قد تصدر الفقرة سابقاً على الفعل ، ومن ثم امتنع دخول الواو على الفعل ؛ لأن شرط استخدام صيغة **ויפעל** أن يتصدر الفعل فيها الجملة ، وهو ما لم يحدث هنا . وأما تصدر الاسم للجملة هنا فمرجعه للتأكيد والاختصاص بأن راحيل هي الفاعلة وليس أحد غيرها . وكذلك في (تك ١/٤) ^(١) .

بيد أن استخدام الالتفات هنا - في رأي الباحث - مرجعه الإشارة لتوالي الأحداث مع فارق زمني بينها ؛ أي أن الفعل الأول يقع في نطاق زمن الماضي البعيد (النام) بينما ما يليه من أفعال ترد على صيغة **ויפעل** يقع في نطاق زمن الماضي القريب (البيسط) . وذلك للإشارة إلى أن أخذها للأصنام كان سابقاً وبفترة زمنية كافية على جلوسها عليها ، وذلك للدلالة على تأكيد الأخذ وإبرازه هنا .

٢- الالتفات من المستقبل إلى الماضي : كما في (مزامير ١٠٦/١٩) (**יעשו עגל בחורב וישתחוו למסכה صنعوا عجلا في حوريب وسجدوا لتمثال مسوك**) . فإذا نظرنا للفارق بين النص الأصلي وبين ترجمته لعلنا أن المراد هنا حكاية الحال الذي سبق وأن حدث ، فالالتفات هنا لاستحضار الصورة ماثلة أمام العين وكأن الإنسان يشاهدها لمزيد توبيخ وذم للمخاطبين ؛ وخاصة وأنه يستخدم صيغ الغيبة فكأنهم لا وجود لهم ، وهذا مما يزيد من وقع الأمر في نفس المتلقي . وكذلك ما ورد في (تك ٢/٦) (**ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה** ثم كان ضباب يطلع من الأرض ويسقي كل وجه الأرض) . فالالتفات هنا من المستقبل إلى الماضي المسبوق (بواو التابع) إنما يدل على التجدد والحدوث والاستمرارية ، خاصة مع استخدام صيغة المستقبل في صدر الفقرة ^(٢) . وكذلك في (خر ٧/٣٣) ، (ث ٨/٢٢) ^(٣) .

إذن فالالتفات من المستقبل إلى الماضي يلتقي في دلالة في اللغة العبرية مع نفس هذه الدلالة في اللغة العربية ، ألا وهي استحضار الصورة ماثلة أمام عين المتلقي .

(١) أ. روبينشتاين: העברית שלנו והעברית הקדומה ، הוצאת עם עובד ، תל אביב ، תשט"ז ، עמ' 21 : 23 .

(٢) م.م. סגל : ספר ראשון ، עמ' 44 . אבא בגדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 576 .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 966 ، 967 .

❖ وقد يكون الالتفات من المستقبل المسبوق بواو التابع إلى الماضي الصريح ، كما في (تلك ٣١/٣٣-٣٤) ، وفي (صمو' ١/٤-٥) (ויהי היום ויזבח אלקנה ונתן לפננה אשתו... ולחנה יתן מנה אחת אפיים) ولما كان الوقت وذبح ألقانه أعطى فنية امرأته وجميع بنيتها... وأما حنة فأعطاهما نصيب اثنين) ، فالتابع اللغوي بين الأفعال ויהי ، ויזבח إنما ورد ليصف ما صنعه ألقانه في ذلك اليوم فقط ، مع كون هذه الأفعال متعاقبة . وأما التابع اللغوي بين ונתן ، יתן إنما جاء ليعبر عن عادة هذا الزوج في مثل هذه الأحوال . ولو استخدم الكاتب صيغ مثل ויהי ، ויזבח ، ויתן ، ויתן لتحول المعنى إلى مجرد حكاية أحداث وقعت بشكل متتال في أحد الأيام . لكنه أراد هنا أن يعبر عن المفارقة بين حالة الزوجتين ، فاستخدم مع الأولى صيغة الماضي الصريح ונתן ليدل على أن الزوج أعطاهما نصيبها دون نقصان ، بينما مع الزوجة الثانية استخدم صيغة ויתן ؛ ليعبر عن أن الزوج منح هذه الزوجة نصيباً مضاعفاً ،^(١) وأن هذا هو ديدانه دائماً معها . فالالتفات من المستقبل إلى الماضي ، ثم إلى المستقبل ثانية لإبراز المفارقة في الحالة ، مع التعبير عن العادة . وربما كان استخدام الماضي في الحالة الأولى للدلالة على نوع من التراخي ، بينما استخدام المستقبل في الحالة الثانية يدل على التعاقب والسرعة في تنفيذ الحدث ، بما يتفق مع مدى حب هذا الزوج لزوجته الثانية خلافاً لزوجته الأولى .

٣- الالتفات من الأمر للمستقبل : كما في (تلك ١/٢٢) (ויברך אתם אלהים לאמר פרו ורבו ומלאו את המים בימים והעוף ירב בארץ וبارכה الله قاتلاً أغري وأكثرى واملأني المياه في البحار، وليكثر الطير على الأرض) .^(٢) وكذا (أمثال ١٧/٢٢) (הט אזנד ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי أمل أذنك واسمع كلام الحكماء ووجه قلبك إلى معرفتي) .^(٣) وربما كان مرد الالتفات هنا تأكيد الأمر والحث عليه ، مع ضرورة الاهتمام به .

٤- الالتفات من المستقبل إلى الأمر : كما في (تلك ٢٠/٧) (ויתפלל בעדך וחייה فیصלי لأجلك فتحيا) ، فالأمر هنا וחייה الأصل فيه صيغة المستقبل ותחייה حسبما ذكر "دافيد قمحي" .^(٤) وربما كان مرد الالتفات هنا تعظيم شأن من أجرى عليه الفعل المستقبل على النقيض من أجرى عليه فعل الأمر .

(١) أ. رובينشטיין: עמ' 22 ، 25 .

(٢) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 908 .

(٣) יצחק פרץ : עמ' 71 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : שם .

5- الالتفات من الأمر للماضي : كما في (خر ١٦/٣) (לך ואספת את זקני ישראל ואמרת - أذهب واجمع شيوخ إسرائيل وقل لهم). وربما كان مرد الالتفات هنا تأكيد الأمر وكأنه واقع لا محالة .

6- الالتفات من الحال للماضي : كما في (تك ١٢/٩-١٣) (ויאמר אלהים זאת אות-הברית אשר אני נותן ביני וביניכם...את קשתי נתתי בענן وقال الله هذه علامة الميثاق الذي أنا واضعه بيني وبينكم...وضعت قوسي في السحاب)، وقد حاول "ابن نجمان" أن يصل لسبب هذا الالتفات فيرى أن الرب في بداية الأمر قال אני נותן ثم التفت قائلاً נתתי ؛ حيث أن القوس موجود في السحاب منذ يوم الخليقة وحتى الآن وسيكون لكم منذ الآن فصاعدا رمزاً للعهد بيني وبينكم.^(١)

7- الالتفات من الماضي للحال : كما في (تك ٢٥/٢٦) (ואחרי כן יצא אחיו וידו אחזת בעקב עשו وبعد ذلك خرج أخوه ويده قابضة بعقب عيسو) . وربما كان مرد الالتفات هنا الإشعار بالوصف ودوام الحالة .

8- الالتفات من الحال للمستقبل : كما في (تك ١٠/٢) (ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים وكان نهر يخرج من عدن ليسقي الجنة ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس) . ويرى "أبا بن دافيد" أن تدفق النهر هنا أمر مستمر دون انقطاع ، ولذا يتناسب معه استخدام الحال יוצא ثم حدث التغيرات في النص فاستخدمت صيغة المستقبل יפרד للإشارة لانقسام النهر إلى أربعة رؤوس. وهذا الانقسام لا يتم فجأة بل بشكل متدرج ومتجدد ، ولذا ناسب استخدام صيغة المستقبل هنا . وكذلك في (إشع ٢٢/٦٦) .^(٢)

9- الالتفات من المصدر إلى الماضي : كما في (تث ١٦/١) (שמור את-חדש האביב ועשית פסח ליהודה أحفظ شهر أبيب واعمل فصحاً للرب إلهك) .^(٣) ولعل الانتقال للفعل الماضي بصفة خاصة دون أي فعل آخر ، إنما مرجعه التوكيد على تحقق الأمر وكأنه صار واقعاً بالفعل .

(١) عזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 965 .

(٢) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 576 .

(٣) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שכג .

ثالثاً: المخالفة في العدد:

ويراد به هنا كما هو الحال في العربية الانتقال من خطاب الواحد إلى الجمع والعكس من ذلك:

١- الالتفات من خطاب الواحد إلى الجمع : كما في (تك ١٨/٣-٤) (אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך יוקח נא מעט - מים ורחצו רגליכם وقال يا سيد إن كنت قد وجدت نعمة في عينيك فلا تتجاوز عبدك ليؤخذ قليل ماء واغسلوا أرجلكم) ، ويرى راوي "حاي الأكبر" أن الخطاب هنا كان مع كبير الجماعة فيما أشار راوي "اليعازار" إلى أن الخطاب هنا للاحترام من الصغير للكبير.^(١) وكذلك في (إرميا ٢٦/٢-٢٧) ، (قضا ٢٢/٢) .

٢- الالتفات من خطاب الجمع إلى الواحد : كما في (تك ٢٩/٤) (وبקשתם משם את-יהוה אלהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך ثم إن طلبت من هناك الرب إلهك تجده إذا التمسته بكل قلبك وبكل نفسك) ،^(٢) وربما كان الالتفات من الجمع إلى الأفراد إشعارهم بوحدة مصيرهم وأهم يجب أن يكونوا على قلب رجل واحد فيما يتعلق بتلمس الرب والوصول إليه ، مع شمول الأمر لكل فرد منهم . وكذلك في (مل ١٩/١٤) ، (ث ١٠/٢١) .

٣- الالتفات من المثنى للمفرد : كما في (يشو ٤/٢) (ותקח את-שני האנשים ותצפנו فأخذت المرأة الرجلين وخبأتهما) ، ويرى "ابن عزرا" أن الالتفات هنا للإشارة إلى إخفاء كل واحد منهما في مكانه ،^(٣) أي للتفصيل . وكذلك في (لا ١٨/٧ ، ١٠) .

رابعاً: المخالفة في الأدوات:

يعد التبادل بين حروف النسب ، وخاصة في مجال الشعر ، أمراً مقبولاً ومألوفاً. وقد أشار "أبراهام بن عزرا" لعدد من هذه التبادلات حيث تستخدم أداة بمعنى أداة أخرى ، كما في (مزامير ١٥/٤٥) (לרקמות בלבים مطرزة) ، فاللام هنا استخدمت بدلاً من الباء ברקמות . وفي (جامع ١٤/٥) (ומאומה לא ישא בעמלו لا يأخذ شيئاً من تعب) فالباء هنا بدلاً من الميم מעמלו.^(٤) وقد سبقه في هذه الإشارة "راشي" حيث ذكر في تعليقه على (صمو ٣/٣٠)

(١) مردכי מרגליות : מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה ، ספר בראשית ، הוצאת מוסד הרב קוק ، ירושלים ، תשכ"ז ، עמ' רצב . מ.ס. סגל : ספר שני ، עמ' 255 .

(٢) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 577 .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 696 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 646 .

(הרגו לאבנר) أن المقصود هنا את אבנר . وفي (عد ١٢/١٣) (רפא נא ליהוה اللهم اشفها) فالمقصود هنا רפא אותה .^(١) وكذلك أشار هذه الظاهرة كل من "دافيد قمحي" و "ابن نعمان" في (تك ٩/٢٦) (אך הנה אשתך إنما هي امرأتك) والمقصود אבל . وكذلك في (تك ١٤/٢٩)، (لا ١٨/١٨) ، (أمثال ٢٠/١٤) ، (خر ٨/١٢) ، (ث ٨/١٧) .^(٢)

وقد حاول بعض المحدثين تعليل دلالة هذا النوع من الالتفات ، كما في (إشع ٢/٦٥) (פרשתי ידי כל היום אל עם סורר ההולכים הדרך לא טוב אחר מחשבותיהם بسطت ידי طول النهار إلى شعب متمرّد سائر في طريق غير صالح وراء أفكاره) . فوردت هنا הדרך والأصل فيها בדרך ، وذلك للإشارة إلى أن الطريق مفتوح أمام الشعب على مصراعيه ، والشعب متفرّق فيه يسير كالأغنام في مرعاها كل منهم في طريق غير طريق صاحبه، دون أدنى قيد عليهم .^(٣) فالالتفات هنا لمزيد ذم لحالهم.

ونظراً لأهمية هذه الجزئية فقد حدّر "موسى بن عزرا" من استخدام بعض الكلمات والتي يكون لها أكثر من معنى حيث تحل إحداها محل الأخرى ، مطالباً بضرورة فهمها بشكل جيد .^(٤)

خامساً: المخالفة بين الإضمار والإظهار:

يقصد بما إظهار الاسم بعد الإشارة إليه بالضمير، كما في (خر ٦/٢) (ותפתח ותראה את הילד והנה נער ولما فتحته رأت الولد وإذا هو صبي يبكي) ، وفي (خر ٩/٢٩) (וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו وتَنطَقهم بمناطق هارون وبنيه) . فإظهار الاسم في الحالة الأولى هילד ، وفي الحالة الثانية אהרן ובניו إنما جاء كإضافة تفسيرية ؛ أي إيضاح المقصود بالضمير، حسبما يرى "أبراهام بن عزرا" .^(٥) ويتفق معه في ذلك كل من "ابن جناح" و"أبا بن دافيد" فالإظهار بدلاً من الإضمار إنما هو للإيضاح ، وخوفاً من سوء الفهم ، وكذلك في (لا ١٣/٥٠) ، (لا ٢٥/٢٥ ، ٢٦) ، (صمو' ٢٥/٢٦) ، (إيحا ٦٦/٣) .^(٦)

(١) عزرا ציון-מלמד : כרך א' ، עמ' 414 .

(٢) عزرا ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 820 ، 828 ، 972 ، 976 ، 979 .

(٣) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 78 .

(٤) משה אבן עזרא : עמ' קנא .

(٥) عزرا ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 576 ، 577 .

(٦) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שב ، שג . אבא בנדויד : כרך שני ، עמ' 696 ،

697 . عزرا ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 905 .

سادساً: المخالفة بين المذكر والمؤنث :

حاول " دافيد بن قمحي " أن يفسر هذا النوع من الالتفات في ضوء ما ورد في الجملة وليس في ضوء المعنى الكامن وراء الالتفات، ومن ثم فلم يصب فيما ذهب إليه . فمن ذلك ما ورد في (صمو^١ ١٧/١٣) (וְהַשִּׂיאוּ כָּל יִשְׂרָאֵל אֶל הָעִיר הַהִיא חֲבָלִים וְסַחֲבָנוּ אוֹתוֹ עַד הַנָּחַל יַחְמֵל כָּל יִשְׂרָאֵל) يحمل جميع إسرائيل إلى تلك المدينة حبلاً فنجرها إلى الوادي) . فيرى أن استخدام النص للفظ **אוֹתוֹ** بالضمير المذكر وهو يعود على لفظ **הָעִיר** المؤنث ليس هو المراد، بل إن لفظ **אוֹתוֹ** يعود على البرج الموجود داخل المدينة وليس على المدينة ذاتها. ونفس الشيء في (قضا ١٨/٧) ، (خر ١٦/٥) ، (إرميا ٥/٨) ، (إرميا ٥/٣) .^(١)

في حين حاول "يهودا ليف" أن يدرك المعنى الكامن وراء النص فيقول فيما ورد في (روت ٨/١) (יְעֻשֶׁה יְהוָה לַמָּכֶם חֶסֶד כְּאֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם) وليصنع الرب معكما إحساناً كما صنعتما) ، إن استخدام الفعل بصيغة المذكر رغم أنه مصرف مع المؤنث يدل على سمو العمل ورفعته . وأما الفعل المصرف مع المؤنث رغم أن الفاعل مذكر فإنما يدل على سوء العمل وفساده، كما في (حزقيا ٢٦/٣٣) (עַמְדַּתְּם עַל-חֲרֻבְכֶּם עֲשִׂיתֶם תּוֹעֵבָה) وقفتم على سيفكم فعلمتم الرجس) .^(٢) ولعله قد أصاب فيما ذهب إليه ؛ خاصة وأن اليهودية تنظر للأنثى نظرة غير راقية . كما أنه قد اهتم بما وراء النص وهو ما تفوق به على نظرة "دافيد قمحي" السابق ذكرها.

سابعاً: المخالفة على مستوى البناء النحوي :

المقصود بها الانتقال من غط الجملة الاسمية إلى غط الجملة الفعلية والعكس ، كما في (إشع ٣٣/١٠) (וְרַמִּי הַקּוֹמָה גְּדוֹעִים וְהַגְבוּהִים יִשְׁפְּלוּ) والمرتفعون القامة يقطعون والمتشامخون ينخفضون) ، ففي الجملة الأولى المسند صيغة اسم مفعول **בִּינּוֹנִי פִּלּוֹל** فيما نجده في الجملة الثانية صيغة فعل مستقبل مصرف مع **הֵם פִּלְלָה** . ونفس الشيء ينطبق على ما ورد في (أيوب ١٣/٦) (הֵאֵם אֵין עֲזָרָתִי בִּי וְתִשׁוּיָה נִדְחָה מִמֶּנִּי) ألا أنه ليست في معونتي والمساعدة مطرودة عني) . فالجملة الأولى مسندها الأداة **אֵין** في حين المسند في الجملة الثانية وهو صيغة اسم مفعول **בִּינּוֹנִי פִּלּוֹל** . وكذلك في (أمثال ٢٦/١٩) ، (مزامير ٤٧/١٨) . فهذه الجمل ذات البنى المختلفة بشكل أساسي ، جملة اسمية في مقابل جملة فعلية ، إنما هي لتقليل الفارق في هذه الأنماط بين دلالة الحال ودلالة الفعلية .^(٣) ولعل هذا مرده كون الاسم يعبر عن الثبوت

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 906 .

(٢) יהודא לב בן זאב : עמ' 183 .

(٣) רפאל ספן : עמ' 24 ، 26 .

والدوام ، بخلاف الفعل الذي يعبر عن التجدد والحدوث حسب رأى "ابن نحمان" ^(١) فالمخالفة بين بناء الجمل هو من أنماط التنوع الأسلوبي الذي يلعب دوراً مهماً سواء في دلالة أو فنيته على مستوى التوازي المتصالب بصفة خاصة.

ثامناً: المخالفة المعجمية :

هي استخدام النص لألفاظ عدة تختلف فيما بينها وإن اشتركت في من أو فيما تعود عليه. كما في (عد ٢٧/٨-١١) (איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו... ונתתם את נחלתו לאחי אביו أيما رجل مات وليس له ابن تنقلون ملكه إلى ابنته . وإن لم تكن ابنة ، تعطوا ملكه لإخوته... تعطوا ملكه لإخوة أبيه) . توقف "المدراش" أمام الالتفات من الفعل העביר إلى الفعل נתן وأشار إلى أن صيغة העביר لا تستخدم إلا مع البنت ؛ ذلك أن ابنها وزوجها يرثانها (وكان الميراث قد انتقل لأسرة جديدة أخرى) ، خلافاً للفعل נתן الذي يدل على استمرار الميراث في نفس الأسرة . وكذلك في (عد ٢٧/٤) ^(٢) وكذلك (تك ١٠/١٧-١٧) في قصة طرد هاجر وابنها إسماعيل نجد الكاتب يستخدم أكثر من لفظ للإشارة لإسماعيل ، وكل لفظ من هذه الألفاظ يعبر عن علاقة صاحبه بالقصة . فالرب يتحدث عن إسماعيل بلفظ בלע وهو لفظ محايد وموضوعي كما في (تك ١٢/٢١) . في حين تشير سارة إليه بلفظ בן האמה باعتبارها السيدة التي تدافع عن حق ابنها وميراثه ، فتعمل على الخط من قدر هذا الصبي بوصفه بابن الجارية كما في (تك ١٠/٢١) ، فالعلاقة هنا سلبية تجاه إسماعيل. أما إبراهيم فيشير إلى إسماعيل بلفظ בן كما في (تك ١١/٢١) ، لإبراهيم هو الوالد مما يدل على العطف والرحمة وعاطفة الأبوة التي تعتمل في داخله ، فهذه علاقة إيجابية موضوعية. بينما نجد هاجر ترى إسماعيل مجرد בלע كما في (تك ١٥/٢١ ، ١٦) ، بما يدل عليه هذا اللفظ من حنو وإشفاق مع ما فيه من عاطفة الأمومة فهو أكثر إيجابية ^(٣) ونفس الشيء نجده في قصة يوسف في (تك ٤٤/١٩-٣٤) ، وفي قصة عبد إبراهيم (تك ٢٤) ^(٤) وكذلك حادثة عبادة العجل (خر ٣٢/٧-١٤) وغيرها كثير .

ومن ثم فإن أي تغيير في استخدام الألفاظ لدى المرسل وهي تعود على نفس الشخص أو الشيء إنما يراد به رسالة تم بثها للمتلقي ؛ للتعبير بشكل غير مباشر عن الموقف من الحدث الذي يجري أو من الشخص المراد . بما يعني ضرورة الاهتمام بهذا الجانب ومحاولة سبر أغواره .

(١) عזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 965 .

(٢) עזרא ציון-מלמד : כרך א' ، עמ' 63 ، 64 .

(٣) מנשה דובשני : עמ' 166 .

(٤) מנשה דובשני : עמ' 174 . מאיה פרוכטמן : עמ' 73 ، 74 .

فوائد الالتفات :

لعل أول إشارة لفوائد الالتفات هي التي ذكرها "مروان ابن جناح" عند حديثه عن بعض أنواع الالتفات ؛ ألا وهو الإضمار والإظهار مرجعاً فائدة الالتفات لطلب البيان والحرص على التبيان . وذلك كما في (خر ٦/٢) (ותפתח ותראהו את-הילד והנה בער ولما فتحته رأت الولد وإذا هو صبي) .^(١) وقد أيدته في هذا الرأي "أبراهام بن عزرا" عند تعليقه على ما ورد في (خر ٢/٢٤) (והם לא יגשו והעם לא יעלו למזו وهم لا يقتربون وأما الشعب فلا يصعد معه) .^(٢) وسار على هذا النهج من المحدثين "أبا بن دافيد" .^(٣)

ثم نجد "أبراهام بن عزرا" يخطو في هذا المجال خطوات أخرى فيرى أن الالتفات على مستوى الضمائر ، إنما هو جرياً على عادة اللغة في ذلك ، كما في (مل' ٣٣/١) (ויאמר המלך להם קחו עמכם את - עבדי אדוניכם והרכבתם את שלמה בני فقال الملك لهم خذوا معكم عبيد سيديكم وأركبوا سليمان ابني) . فالالتفات هنا من لفظ الخطاب إلى الغيبة ثم من الغيبة إلى التكلم .^(٤)

وقد تبعه في هذا الرأي "دافيد قمحي" في تعليقه على (حزقيا ١٨/٣١) و (يشو ٩/١) (הלأ צויתיד חזק ואמץ... כי עמד יהוה אלהיך أما أمرتك تشدد وتشجع... لأن الرب إلهك معك) ، فالالتفات هنا من التكلم إلى الغيبة جرياً على عادة اللغة في ذلك .^(٥) ثم زاد في هذا الاتجاه أن الالتفات بين المذكر والمؤنث إنما هو جرياً على عادة المقرأ خاصة عند الحديث عن جماعة بني إسرائيل فيرى أن استخدام المؤنث في هذه الحالة إنما يعود على تقدير لفظ الجماعة כנסת ، أما المذكر فيعود على بني إسرائيل مباشرة ، كما في (إرميا ٥/٣) ، (إشع ١٢/٥١ ، ١٣) ،^(٦) وتبعه في هذا الرأي بعض المحدثين .^(٧)

كما أشار كذلك إلى أن الالتفات بين الضمائر هدفه جذب انتباه المتلقي لما يقال من قبل المرسل ليتمكن من مواصلة حديثه دون تشويش على أي منهما ودون انقطاع للتواصل بينهما، إلا عندما يتوقف المرسل عن حديثه . وذلك كما في (إشع ٦١/٦-٧) (תחת בושתכם משנה וכלמה

(١) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שב .

(٢) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 576 ، 577 .

(٣) אבא בנדויד : כרך שני ، עמ' 696 ، 697 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 577 .

(٥) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 905 .

(٦) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 906 .

(٧) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 31 .

الالتفات للاهتمام بالأمر وأنه غير مألوف ، كما في (خر ٢/٢١) (כי תקנה עבד עברי... אם אדוניו יתן לו אשה إذا اشترى عبداً عبرانياً... إن أعطاه سيده امرأة)، فالالتفات هنا للاهتمام بالأمر وعدم التساهل فيه باعتباره ليس من الأمور المألوفة أو العادية.^(١)

الالتفات للتأكيد ، من ذلك الالتفات من المستقبل إلى الماضي لتقرير حدوث الشيء وتأكيد وقوعه بما لا يدع مجالاً للشك فيه ، كما في (إرميا ١٩/٣٢) ، (إرميا ٢٣/٤٦) ،^(٢) ولذا يكثر هذا النوع من الالتفات فيما يتعلق بالنبوءات .

الالتفات للتعبير عن الدوام والاستمرار ، وذلك على مستوى الالتفات الزمني من الماضي أو المستقبل إلى صيغة الحال ، كما في (تك ١٢/٩-١٣) ، (تك ٢٦/٢٥) .^(٣)

الالتفات للتعبير عن التجدد والحدوث ، من ذلك الالتفات من الماضي أو الحال إلى المستقبل ، كما في (تك ١٠/٢) .^(٤)

الالتفات للاجترام والتوقير ، وخاصة في مجال الانتقال من التكلم إلى الغيبة ، كما في (تك ١٨/٤) . ويدخل في هذا النسق الالتفات من المفرد إلى الجمع كما في (زك ١١/٥) .^(٥)

الالتفات للتعميم والشمول من ذلك الالتفات من الجمع للمفرد ، كما في (مزامير ٥/٦٢) ، (لا ٤٢/٢٣) ، (مل ١٩/١٤) ؛ أي أن الأمر يشمل كل فرد من أفراد هذه المجموعة .^(٦)

الالتفات للتعبير عن المدح والسمو من ذلك استخدام الالتفات بين المذكر والمؤنث ، وخاصة إذا كان الالتفات لضمير المذكر مع المخاطبات ، كما في (روت ٨/١) .^(٧)

الالتفات للتحقير والذم وذلك إذا كان الالتفات لضمير المؤنث مع المخاطبين الذكور ، كما في (حزقيا ٢٦/٣٣) . وذلك لعدم أهلية المخاطبين بالتكلم معهم بما يليق بهم لكونهم خطاه أو مذنبين ، كما في (خر ٢/١٤) (٢/٢٥) ، (خر ١٢/٢) .^(٨)

(١) אבא בנדויד : שם .

(٢) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 704 ، 904 ، 966 . רפאל ספן : שם .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 965 .

(٤) אבא בנדויד : כרך שני ، עמ' 576 .

(٥) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 696 ، 697 . יהודא לב בן זאב : עמ' 182 . משה אבן

עזרא : עמ' קסו . محمد تمام بن مصطفى أيوبي : ص ١٨٤ .

(٦) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 907 . מאיר פארן : עמ' 71 ، 72 .

(٧) יהודא לב בן זאב : עמ' 183 .

(٨) יהודא לב בן זאב : שם . מאיר פארן : עמ' 72 ועוד .

الالتفات للتوكيد والمبالغة من ذلك الالتفات من الفعل للاسم أو العكس ، كما في (تك ٢٨/٢٥) (إرميا ٥/٩).^(١)

الالتفات للتعبير عن الكراهية والاحتقار ، كما في الالتفات المعجمي في قصة إسماعيل وهاجر السابق الإشارة إليها (تك ٢١/ ١٠-١٧) ، وقصة يوسف كما في (تك ٤٤/ ٩-٣٤) .

الالتفات للتعبير عـ: الرحمة والعطف ، كما في نفس القصص المشار إليها في الفقرة السابقة . وقد يدل الالتفات على أغراض أخرى كالازدراء ، والغضب ، والرحمة ، والمحبة...إلخ.^(٢)

لما سبق يتضح لنا تنوع دلالة الالتفات بين الدلالة العامة ، وبين الدلالات الخاصة كما هو الحال في العربية . بل لا نتجاوز الحق إذا أكدنا أن اليهود لم يكونوا سوى مقتفين لأثر البلاغة العربية ؛ ألا يذكرنا ما ذكره "ابن جناح" من أن الالتفات للبيان والبيان بما ذكره علماء العربية من أن الخوف من سوء الفهم والرغبة في الإيضاح والإفصاح هما السبب الرئيسي وراء الإظهار بدلا من الإضمار . ثم ألا يؤكد لنا مبدأ الالتفات المعجمي وأغراضه في العبرية ما سبق إليه مفسرو القرآن الكريم ، وخاصة في مجال الالتفات بين الألفاظ الدالة على الربوبية وتلك الدالة على الألوهية .

ومن ذلك أن ما ذكره "دافيد قمحي" من كون الالتفات يهدف لجذب انتباه القارئ ، ألا يلتقي مع ما ذكره "الزمنشري" من أن هدف الالتفات العام هو جذب انتباه القارئ والبعد به عن الرقابة والملل.

كما يتفق ما ذكره "فرنك بولاك" ، وهو من المحدثين، من أن الالتفات يخضع لمبدأ التنوع الأسلوبي . ألا يذكرنا هذا بما ذكره "ابن أبي الإصبع المصري" بقوله إن الالتفات مجرد تنوع أسلوبي.

ومن ثم بات واضحا إلى أي مدى كان الأثر العربي بارزا في البلاغة العبرية وفي التفسير اليهودية للمقرا والفكر اليهودي عامة ، حتى وإن أنكر الكثيرون مثل هذه الحقيقة .

(١) عזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 965 .

(٢) מאיה פרוכטמן : עמ' 73 ، 74 . עזרא ציון-מלמד : כרך א' ، עמ' 63 ، 64 . מנשה דובשני : עמ' 166 ، 174 .

المبحث الثالث

نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن

أولاً : المخالفة بين الضمائر :

أ- الالتفات من التكلم إلى الغيبة :

آل عمران (٥٦، ٥٧) : ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَذُّهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ * وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾ .

ركندورف : תכבד יד אל על המכחישים בך ، בעולם הזה ובעולם הבא ، ואיש לא יושיעם * אך למאמינים בך ולעושי טוב נתן שכר גדול ، ואת הרשעים לא ארחם .^(١)

ريفلين : אך את אשר כפרו ויסרתים מוסר כבד בעולם הזה ובעולם הבא . ואין להם כל עוזר * ואולם אלה אשר האמינו ויעשו הישר ، להם ישלם שכרם ואלהים לא יאהב את הפושעים .^(٢)

بن شمش : את הכופרים اعניש קשות בעולם הזה ، ובעולם הבא לא יהיה להם עוזר * בעוד שהמאמינים ועושי הטוב יקבלו שכרם ، כי אללה שונא את החוטאים .^(٣)

التفسير : (فيوفيههم أجورهم) فيوفر عليهم ويتم جزاء أعمالهم القلبية والقلبية ويعطيهم ثواب ذلك وافيًا دون نقص . ولعل الالتفات إلى الغيبة للإيذان بما بين مصدرى التعذيب والإثابة من الاختلاف من حيث الجلال والجمال ، وقيل إن الالتفات إلى الغيبة إنما للتشويق في الفصاحة ، وقرأ الجمهور (فتوفيههم) بالنون جرًا على سنن الكبرياء والعظمة .^(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات من التكلم إلى الغيبة فإن ركندورف لم يلتزم بصيغة التكلم في الآية الأولى ، بل استخدم صيغة الاسم الظاهر **אל** ، في حين حافظ على صيغة الغيبة **נתן** . ثم استبدل الاسم الظاهر (الله) بصيغة التكلم **ארחם** . فهو من جهة لم يلتزم بالالتفات في الأصل ، بل صاغ الآية وكأنها بصيغة الغيبة . ومن ناحية أخرى أوحى للمتلقي بوجود الالتفات من الغيبة إلى التكلم **נתן** - **ארחם** خلافاً للأصل بما يحل بالمعنى . ومن ناحية أخرى نجده لا يلتزم بنسق الأصل حيث قدم مقابل (فأعذبهم عذاباً) على قوله تعالى (فأما الذين كفروا) رغم أن تقديم ذكر (الذين كفروا) في الأصل للاعتناء ببيان مصيرهم ولتناسبة حال الوعيد والتهديد زجراً لهم عما هم عليه من الكفر ، وهو ما أضاعه المترجم هنا في حين أنه التزم بصدارة (الذين آمنوا) للآية الثانية . كما

(١) ركندورف : عم' 32.

(٢) ريفلين : عم' 55.

(٣) بن شمش : عم' 36.

(٤) أبو السعود : ج ٢ ، ص ٤٥ . الألوسي : ج ٣ ، ص ١٨٥ . أبو حيان الأندلسي : ج ٣ ، ص ١٨١ .

حذف الضمير في (أجورهم) שָׁכַר رغم أن الضمير يدل على الفضل من الله عليهم ، وعلى الاهتمام والعناية بشأنهم . كما أنه قوله تعالى (والله لا يحب الظالمين) قدّم ذكر (الظالمين) على ذكر لفظ الجلالة ، رغم ما في تقديم لفظ الجلالة من الاهتمام والتأكيد والاختصاص . وهو ما لم يهتم به المترجم ومن ثم جاءت ترجمته فاقدة للكثير من دلالات الأصل وبالتالي غير ملتزمة به .

أما ريفلين فحرص على الالتفات في الأصل וְיִסְרְתֶּם - יִשְׁלֹם ، كما حافظ على إظهار لفظ الجلالة بعد ذلك אֱלֹהִים . كما أنه حافظ على التقديم والتأخير في نسق الأصل ، وحرص على الالتزام بالضمير المتصل في (أجورهم) שָׁכַר ، بما يعني إدراكه للكثير من دلالات الأصل ومن ثم ترجمته هي الأقرب للمعنى هنا والأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فقد التزم بضمير المتكلم في بداية الآية אֲנִי ، لكنه في الآية الثانية حول الالتفات ولم يلتزم به إذ جعل (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) هم فاعل الجملة בְּעֵינֵי שְׂהֵמָא מִיָּיִן וְעוֹשֵׁי הַטּוֹב יִקְבְּלוּ ، حاذفاً قوله تعالى (فيوفيهن) رغم دلالة على جزيل العطاء غير المنقوص ، وهو ما أضاعه المترجم هنا بالإضافة لإضاعته دلالة الالتفات في الأصل ، كما حافظ على إظهار لفظ الجلالة אֱלֹהִים بعد ذلك . ومن ناحية أخرى نجده قد فصل في أنواع العذاب إذ جعل العذاب خاصاً بالدنيا ، أما الآخرة فلن يكن لهم فيها معين حيث فصل بفاصلة סִיָּק בין (في الدنيا ، والآخرة) ، وذلك خلافاً للأصل حيث أن قوله تعالى (في الدنيا والآخرة) متعلق بـ (أعذبهم) لا بمعنى إيقاع كل واحد عن التعذيب في الدنيا والتعذيب في الآخرة ، بل بمعنى إتمام مجموعهما يومئذ . وقوله تعالى (وما لهم من ناصرين) يعني ناصرين يخلصونهم من عذاب الله في الدارين .^(١) وهو ما أضاعه المترجم بتلاعبه بالنسق القرآني وتقسيمه للنص حسب هواه . كما أنه ترجم صيغة (لا يحب) النافية بالمقابل العكسي אֲבִי (يكره) ، في حين أن نفي الحبة أعظم من ذكر الكره ؛ لأن ذكر الكره يستوجب العقاب بينما نفي الحبة يستوجب نفي الأمل في الرحمة وهو أسبق للعقاب ، وبالتالي فالمترجم بتدخله في النص وعدم التزامه بالأصل ، جعل ترجمته وغير ملتزمة وقاصرة عن المعنى . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل والأقرب لمعنى الأصل .

النساء (٣٠): ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عِدْوَانًا وَظُلْمًا فَسُوفَ نَصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾

ركندورف : כל עושה עול ומרמה ، נקל לאלהים לתת מאכלת אש הגיהנום .^(٢)

ريفلين : ואשר יעשה זאת באיבה ובעושה נצלהו באש [גיהנום] ונקל הוא לאלהים .^(٣)

(١) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه .

(٢) רקנדורף : עמ' 46 .

(٣) ריבלין : עמ' 82 .

بن شمش : אולם העושק את רעהו מתוך איבה וזדון סופו שריפה בגיהנום ، לא
יפלא זאת מאללה .^(١)

التفسير : (ومن يفعل ذلك) إشارة على القتل خاصة أو لما قبله من أكل الأموال ، وما فيه من
معنى البعد للإيدان بعد مرتبتهما في الفساد . (فسوف نصليه) جواب للشرط أي ندخله والضمير
لله تعالى ، أو لـ (ذلك) من حيث أنه سبب للصلي . (على الله يسيراً) لتحقيق الداعي وعدم
الصارف . وإظهار الاسم الجليل بطريق الالتفات لتربية المهابة وتأكيد استقلال الاعتراض
التذييلي.^(٢)

وفي مقابل هذه الدلالة في الأصل نجد ركندورف يحذف لفظ (ذلك) الذي يشير لترابط الآية
مع ما سبقها من آيات ، وهو يشير إما للقتل أو لأكل الأموال المذكورة في الآية السابقة مباشرة .
وجعل (عدواناً وظلماً) مفعولاً به رغم أنهما حال من (يفعل) ، ثم حذف (نصليه) واكتفى باستبدال
الضمير هنا بالاسم الظاهر **אללהים** ، مع تقديم قوله تعالى (وكان ذلك على الله يسيراً) على قوله
تعالى (فسوف نصليه ناراً) . بما يجعل الاعتراض التذييلي والذي هو مرتبط بالتصلية في النار غير
مستقل حسبما ذكر المفسرون ، كما أدمج الجملتين في جملة واحدة خلافاً للفصل والوصل في
الأصل . ومن ثم فقد أضاع المترجم متعمداً هنا الضمير بما يعني إضاعته لظاهرة الالتفات هنا ، وما
يؤيد ذلك أنه سار على نفس النسق في الآية (٥٦) من نفس السورة فأضاع دلالة الالتفات فيها
كذلك . وبالتالي فترجمة ركندورف قاصرة عن دلالة الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فقد التزم بالنسق كما في الأصل مع الحفاظ على مقابل (ذلك) **אז** ، كما التزم
بكون (عدواناً وظلماً) حالاً **באיבה ובעושק** . وحافظ على الضمير في (نصليه) **נצלה** ، كما
التزم بالعطف والنسق القرآني مع إظهار مقابل لفظ الجلالة **אללהים** ، بما يعني التزامه التام مع
حرصه على أداء دلالة الظاهرة هنا . وهو نفس النسق الذي سار عليه في الآية (٥٦) من نفس
السورة ، فترجمته هي الأقرب للمعنى والأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجد أنه يحذف لفظ (ذلك) ، مثلما فعل ركندورف ، مستبدلاً إياه بالمفعول **אז**
נצלה ، قاصراً الدلالة على معنى الظلم فقط ، بما يحل بترباط الآي الداخلي . كما أنه حول
الضمير في (نصليه ناراً) إلى **אז** أي أعاد الضمير على ذلك الشخص الذي يرتكب
هذه القبائح والذي كان في الأصل مفعولاً به فجعله المترجم فاعلاً ، حاذفاً الضمير العائد على الله
تعالى . لكنه من ناحية أخرى حرص على إظهار لفظ الجلالة في نهاية الآية **אללה** ، بما يعني أنه
أضاع دلالة الالتفات ، حسبما فعل ركندورف ، بما يجعل ترجمته قاصرة عن مراد الأصل هنا . وما

(١) בן שמש : עמ' 51 .

(٢) أبو السعود : ج ٢ ، ص ١٧٠ . الألوسي : ج ٥ ، ص ١٧ .

يؤيد ذلك أنه سار على نفس النسق في الآية (٥٦) من نفس السورة حيث قدم وأخر خلاف الأصل . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأكثر التزاماً بالأصل في الحالتين .

الأعراف (١٣٧) : ﴿ وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل... ﴾ .

ركندورف : ונחיל את העם הנדכה את מזרח ואת מערב הארץ המבורכה ، ויקם אלהים את דברו אשר הבטיח ברחמי את בני ישראל...^(١)

ريفلين : ונחיל את העם אשר בחשב לחלשים את מזרח הארץ אשר צוינו לה את הברכה ואת מערבה . ויבא כתומו דבר אלהיך אשר דבר טוב על בני ישראל...^(٢)

بن شمش : آخر- כך הורשנו לעם המעונה את הארץ- הקדושה ، את מזרח ואת מערבה ، ותקיימו כל הבטחות של ריבונך לבני ישראל...^(٣)

التفسير: (وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون) هم بنو إسرائيل كان يستضعفهم فرعون وقومه ، والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل للدلالة على استمرار الاستضعاف وتجديده . (مشارق الأرض ومغاربها) أي جانبيها الشرقي والغربي وقيل أطرافها ونواحيها الشرقية والغربية . (التي باركنا فيها) أي بالخصب وسعة الأرزاق صفة للمشارق والمغارب ، وقيل للأرض وفيه ضعف للفصل بين الصفة والموصوف بالمعطوف . (تمت) مضت واستمرت . (و الحسنى) تأنيث الأحسن صفة للكلمة .^(٤) والالتفات من التكلم (أورثنا) (باركنا) إلى الغيبة في قوله تعالى (ربك) ، باعتبار أن ما قبله من القصص لم يكن معلوماً له صلى الله عليه وسلم . وأما كونه جل شأنه منجزاً لما وعد وعجزاً بما قضى وقدر فهو معلوم له صلى الله عليه وسلم . وقيل أنه تعالى أدمج في هذا الالتفات أنه ستم كلمة ربك في شأنك أيضاً.^(٥)

وفي مقابل دلالة الالتفات هنا نجد ركندورف قد التزم في بداية الآية بضمير المتكلم **נחיל** بالجمع جرياً على سنن الكبرياء في الأصل . لكنه حوّل صيغة (باركنا) إلى صيغة الاسم المشتق **הארץ המבורכה** باعتبارها صفة للأرض وليست صفة للمشارق والمغارب حسبما فضل ذلك المفسرون .^(٦) وهو بهذا قد أضاع دلالة التعظيم للبركة باتصال الفعل بضمير العظمة وما في ذلك من تشريف وإعلاء للشأن . فالأمر قد اختلط لدى المترجم في أمر الصفة مع تعمله تحويل الصيغة

(١) ركندورف : عم' 93 .

(٢) ريفلين : عم' 161 .

(٣) بن شמש : عم' 98 .

(٤) الزمخشري : ج ٢ ، ص ١٤٩ . أبو السعود : ج ٣ ، ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(٥) الألوسي : ج ٩ ، ص ٣٩ .

(٦) أبو حيان الأندلسي : ج ٥ ، ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

بما يفقد الترجمة جزءاً من دلالة الأصل . ثم نجد عند الالتفات إلى الغيبة (ربك) يستخدم المقابل **אלהים** دون التزام بالضمير ، ومن ثم فقد أضاع دلالة الالتفات وتعلق الأمر في هذا بالرسول صلي الله عليه وسلم من خلال ضميره المسند إلى لفظ الربوبية . وهو ما يؤكد اعتماد المترجم باعتبار أن الرب الذي أنعم على بني إسرائيل يدعى محمد صلي الله عليه وسلم أنه هو ربه ، ولكن الأمر ليس كذلك في رأي المترجم . ومما يؤكد تعمله في عدم الالتزام بالأصل وجمالياته أنه لم يحافظ على صيفي الالتفات بين صيفي الماضي والمضارع في قوله تعالى (كانوا يستضعفون) بما يضيع دلالة الاستمرار والتجدد ، إذ جعل المقابل للصفة **הנדבה** . كما أنه حول الصفة (الحسنى) ، وهي مؤنث الأحسن كما قيل ، حولها إلى الصيغة **אשר הבטיח ברחמי** فهو من ناحية أخطأ في نقل دلالة الصفة ، ومن ناحية أخرى يعرض بهذا لما ورد في المقرأ من وعد الرب لبني إسرائيل بمنحهم أرض كنعان، وهذا يخالف تماماً لدلالة الأصل هنا . ومن ثم جاءت الترجمة قاصرة عن دلالة الأصل وغير ملتزمة به .

في حين نجد ريفلين قد التزم بضمير المتكلم في صدارة الآية ، كما حافظ على نفس الضمير في (باركنا) **בברכה** - **ברכה** ، مع الحفاظ على نسق الأصل ، وإن يؤخذ عليه أنه جعل (باركنا) صفة للأرض . كما حاول الالتزام بالالتفات بين الماضي والمضارع في قوله تعالى (كانوا يستضعفون) فجعل المقابل **אשר נחשב לחלשים** باعتبار الفارق بين صيغة الماضي وبين الاسم، كما أنه تفوق على ركندورف حيث التزم بمقابل (ربك) **אלהים** بالضمير المتصل العائد على المخاطب . ومن ثم فهو قد حافظ على دلالة الالتفات في الأصل، بالإضافة لالتزامه بالصفة (الحسنى) ومقابلها الملائم للأصل **אשר דבר טוב** ، ومن ثم فترجمته هي الأقرب للمعنى هنا والأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجد أنه قد التزم بالضمير في أول الآية لكنه سار على نهج ركندورف حيث استبدل صفة (باركنا) بالمقابل **הקדושה** وهي صفة بمعنى (المقدسة) ، وجعلها صفة للأرض خلافاً للأصل ، فما أشد البعد بين دلالة الأصل وبين دلالة الترجمة . لكنه من ناحية أخرى التزم بالالتفات إلى الغيبة المتصل بالضمير **ריבון** متبعاً في هذا نهج ريفلين . لكنه فعل مثل ركندورف حينما حول (كلمة ربك) إلى **הבטחות** (الوعود) معرضاً بهذا بما ورد في المقرأ ، فما أشد البعد بين الترجمة وبين الأصل . كما أنه لم يحافظ على الجمع بين صيفي الماضي والمضارع في قوله تعالى (كانوا يستضعفون) فجعل المقابل للصفة **המלואה** مثل ركندورف ، فترجمته مرحلة وسط بين ترجمة ركندورف وترجمة ريفلين .

ومن ثم فجميع الترجمات كانت فاقدة لجزء من دلالة الأصل إلا أن ترجمة ريفلين تعد هي الأفضل مع تعديل الصفة (باركنا) بعودها على (المشارك والمغارب) باعتبارها صفة لهما ، وتعديل مقابل الربوبية كما يلي : **ונבחיל את העם אשר נחשב לחלשים את מזרח הארץ ואת מערבها אשר צוינו להם את הברכה** . **ויבא כתימו דבר ריבוןך אשר דיבר טוב** ...
על...

ب- الالتفات من الغيبة إلى التكلم :

الأعراف (٥٧) : ﴿وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون﴾

ركندورف : הוא שולח את הרוחות לבשר את חסדו, לקבץ את העבים ולהוריד את גשמים על ארץ עיפה להוציא עץ כל פרי. כן יחיה את המתים למען תזכרוהו.^(١)

ريفليين : והוא השולח את הרוחות בשורה טובה לפני רחמיו ונשאו ענן כבד, ונולך אותו אל ארץ מתה ונורד בה מים, ונוצא בהם מכל פרי, ככה הוציא את המתים [מקברותם] למען תשימו אל לב.^(٢)

بن شمش : הוא השולח את הרוח לבשר על גשמי ברכה ובחסדו תהיה עננה כבידה לקלה ותגיע לחלקת אדמה אשר היתה כמתה ואז תוריד עליה מים לרוותה, להצמיח בה כל תבובה וכך גם נחיה את המתים לכן היזהרו !^(٣)

التفسير : (سُقناه) نسب السوق إليه تعالى بنون العظمة التفاتاً لما فيه من عظيم المنة.^(٤)

ونلاحظ هنا أن ركندورف قد التزم بضمير العظمة في صدارة الآية وإن حذف العاطف بما يحل بجزء من ترابط الآي. كما التزم بصيغة المضارعة (يرسل) فأتى بالمقابل **سولח** حفاظاً على الدلالة هنا. لكنه حذف قوله تعالى (سُقناه) بما أضاع هنا جزءاً من دلالة الأصل مع إضاعة الالتفات من ضمير الغيبة المفرد إلى ضمير العظمة بما يحل بالمعنى المراد من الالتفات في الآية الكريمة. ومن ناحية أخرى أضاع المترجم هذا الحذف دلالة الالتفات الزماني بين (يرسل) وما فيه من استحضار للصورة ماثلة أمام العين، وبين (سُقناه) باستخدام الماضي للدلالة على تحقق الأمر وأنه حقيقة واقعة لا محالة. ولم يكتف بهذا بل حوّل صيغة الفعل (أقلت)، (فأنزلنا)، (فأخرجنا) إلى المصدر **לקבץ**، **ולהוריד**، **להוציא**، وهو بهذا يؤكد إضاعته للالتفات هنا، حيث جعل الضمائر كلها تعود على الله عز وجل بلا تمييز بينها. ولما يدعم وجهة النظر هذه أنه عدل عن الصيغة الأصلية في ختام الآية (نخرج) فجعل مقابلها **יחיה** محوّلًا للضمير إلى الغيبة، وهو ما تسبب في ضياع ضمير العظمة وما فيه من دلالة على عجائب صنع الله عز وجل، ومن ثم فترجمته قاصرة وغير ملتزمة بالأصل.

(١) ركندورف : عم' 88.

(٢) ريفلين : عم' 152.

(٣) بن شמש : عم' 93.

(٤) أبو حيان الأندلسي : ج ٥، ص ٧٨.

אם ריפלין פנעדזע זיך בדיקע העפער אין די אים מיט זיין גייע , קאמער זיך בדיקע מדיקע
השולחן קמער זיך בדיקע מדיקע (די זיך זיך) . מיט זיך בדיקע מדיקע 682221 קמער זיך
לר (אלי) , קאמער זיך בדיקע מדיקע (שקנא) 682221 וואו ער האט
בא געזיין זיך בדיקע מדיקע מדיקע מדיקע . קאמער זיך בדיקע מדיקע
מדיקע אין זיך בדיקע מדיקע , וכך זיך בדיקע מדיקע (פארגען) 682221 , קאמער זיך בדיקע מדיקע
מדיקע מדיקע מדיקע מדיקע (נחיר) 682221 , וואו ער זיך בדיקע מדיקע וואו ער זיך בדיקע מדיקע
מדיקע אין זיך בדיקע מדיקע , ובאלוי געזיך זיך בדיקע מדיקע .

אם בן שמש פנעדזע זיך בדיקע מדיקע אין זיך בדיקע מדיקע , אז זיך בדיקע מדיקע
גייע 682221 מיט זיך בדיקע מדיקע , קאמער זיך בדיקע מדיקע (די זיך זיך) , לויט זיך בדיקע מדיקע
(שקנא) אין זיך בדיקע מדיקע זיך בדיקע מדיקע . וואו ער זיך בדיקע מדיקע מדיקע מדיקע
זיך בדיקע מדיקע בא זיך בדיקע מדיקע . וואו ער זיך בדיקע מדיקע מדיקע מדיקע
מדיקע (פארגען) זיך בדיקע מדיקע ער זיך בדיקע מדיקע מדיקע מדיקע . וואו ער זיך בדיקע מדיקע
זיך בדיקע מדיקע מדיקע מדיקע (פארגען) זיך בדיקע מדיקע מדיקע . לויט זיך בדיקע מדיקע - זיך בדיקע מדיקע
לויט זיך בדיקע מדיקע מדיקע מדיקע (נחיר מדיקע) זיך בדיקע מדיקע מדיקע . וואו ער זיך בדיקע מדיקע
בדיקע מדיקע מדיקע מדיקע מדיקע , בא זיך בדיקע מדיקע מדיקע מדיקע מדיקע
לויט זיך בדיקע מדיקע . וואו ער זיך בדיקע מדיקע מדיקע מדיקע . ובאלוי געזיך זיך בדיקע מדיקע
זיך בדיקע מדיקע מדיקע מדיקע .

הפירן (48) : וואו ער זיך בדיקע מדיקע מדיקע מדיקע מדיקע מדיקע מדיקע
מדיקע

לויט זיך בדיקע מדיקע : וואו ער זיך בדיקע מדיקע מדיקע מדיקע מדיקע מדיקע
מדיקע .⁽¹⁾

ריפלין : וואו ער זיך בדיקע מדיקע מדיקע מדיקע מדיקע מדיקע מדיקע
מדיקע מדיקע מדיקע .⁽²⁾

בן שמש : וואו ער זיך בדיקע מדיקע מדיקע מדיקע מדיקע מדיקע מדיקע
מדיקע מדיקע מדיקע .⁽³⁾

(1) לויט זיך בדיקע מדיקע : עמ' 211 .

(2) ריפלין : עמ' 384 .

(3) בן שמש : עמ' 218 .

التفسير : والالفات إلى نون العظمة في قوله تعالى (وأنزلنا من السماء) لإبراز كمال العناية بالإنزال ، لأنه نتيجة ما ذكر من إرسال الرياح ، أي أنزلناه بعظمتنا ماء بالغ الطهارة بما رتبنا من إرسال الرياح من جهة العلو التي ليست مظنة الماء أو من السحاب .^(١)

وفي مقابل دلالة الالفات هنا نجد ركندورف غير ملتزم بالالفات من الغيبة إلى نون العظمة بل صاغ الترجمة بصيغة الغيبة ٤٦٨ - ٧٧٦٦٦ . كما حول صيغ الأفعال من الماضي (أرسل - أنزلنا) إلى صيغة المضارعة ٧٧٦٦٦ - ٧٧٦٦٦ ، بما يخل بالمعنى ويضيع جزءاً من دلالة الأصل ، وبالتالي تصبح ترجمته قاصرة عن المعنى وغير ملتزمة بالأصل . ومما يؤكد ذلك أنه سار على نفس النهج من عدم الالتزام بالظاهرة في الآية (٤٥) من نفس السورة .

أما ريفلين فنجد أنه قد حافظ على الالفات من الغيبة إلى نون العظمة ٤٦٨ - ٧٧٦٦٦ ، كما راعى صيغ الماضي في الأفعال ٧٧٦٦٦ - ٧٧٦٦٦ وبالتالي جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل . ومما يؤكد ذلك أنه سار على نفس هذا النهج من الالتزام بالظاهرة في الآية (٤٥) من نفس السورة .

أما بن شمش فنجد أنه سار قريباً من ركندورف حيث لم يلتزم بالالفات ، بل حول (أنزلنا) من الصيغة الفعلية إلى الصيغة الاسمية (تركيب إضافي) ٧٧٦٦٦ מים بما يفقد ترجمته جزءاً من دلالة الأصل . وكذلك لم يلتزم بصيغ الأفعال ، بل استخدم في الحالتين صيغاً اسمية ٧٧٦٦٦ - ٧٧٦٦٦ מים بما يفقد النص دلالة التجدد المستفادة من الأصل . ومما يؤكد من جهة أخرى تلاعب المترجم بالنص خاصة وأنه أفرد لفظ (الرياح) ٧٧٦٦٦ بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن مراده . . ومما يؤكد ذلك أنه سار على نفس النهج من عدم الالتزام بالظاهرة في الآية (٤٥) من نفس السورة . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل.

فاطر (٢٧) : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا... ﴾

ركندورف : האין רואה כי אלהים מוריד את המים מן השמים למען הוציא בהם כל פרי...؟^(٢)

ريفلين : האם לא תראה כי אלהים הוריד מן השמים מים ויצא בהם פירות...^(٣)

بن شمش : האם לא ראית שאללה מוריד מים מן השמים ומצמיח על-ידיהם כל מיצי פירות...؟^(٤)

(١) أبو السعود : ج ٦ ، ص ٢٢٤ . الألوسي : ج ١٩ ، ص ٣٠ .

(٢) ركندورف : עמ' 256 .

(٣) ריבלין : עמ' 484 .

(٤) בן שמש : עמ' 265 .

التفسير : (ألم تر) استئناف مسوق لتقرير ما قبله من اختلاف أحوال الناس ، (أن الله أنزل... فأخرجنا) الالتفات لإظهار كمال الاعتناء بالفعل لما فيه من الصنع البديع المنبئ عن كمال القدرة والحكمة . (ثمرات مختلفاً ألوانها) أي أجناسها أو أصنافها .^(١)

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآية الكريمة نجد ركندورف غير ملتزم به إذ صاغ الآية بالغيبة **אלהים מוריד** ثم انفت إلى المصدر **למלאך הוציא** ، وكأن الالتفات بين الصيغ وليس بين الضمائر ، بما أضاع جزءاً من دلالة الأصل . كما أنه لم يلتزم بصيغ الأزمنة (أنزل - فأخرجنا) للماضي ، بل حول الأولى للحال **מוריד** والثانية للمصدر بلا زمن ، بما أضاع حالة التوكيد وتقرير الأمر المستفادة من صيغة الماضي في الأصل . كما يؤخذ عليه عدم التزامه بتقديم الظرف (من السماء) على المفعول (ماء) بما أضاع دلالة التشريف والسمو بتأكيد نسب الماء إلى السماء ، وأنه من مصدر لا يتوقع مجيء منه فهو على خلاف العادة . ولما يؤكد تعمله في عدم الالتزام بالأصل أنه في (الآية ٥٣) من سورة طه في قوله تعالى (وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به...) جعل المقابل **ויוריד מים מן השמים ויוציא להם** .^(٢) فلم يلتزم كذلك بالضمائر بل صاغ الآية على الغيبة ، كما لم يلتزم بتقديم الظرف على المفعول . أي أنه تعمد في الآيتين عدم الالتزام بالأصل فترجمته قاصرة عن المعنى .

أما ريفلين فنجد أنه قد التزم بالالتفات من الغيبة **אלהים הוריד** إلى التكلم **ויוציא** مع التزامه بصيغة الماضي في الحالتين . كما التزم بتقديم الظرف على المفعول **מן השמים מים** . كما حرص على الالتزام بنفس الصيغة في (سورة طه / ٥٣) **ויוריד מן השמים מים ויוציא** .^(٣) وبالتالي جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل في الحالتين .

أما بن شمش فنجد أنه غير ملتزم بالالتفات ، بل صاغ الآية على الغيبة **אללה מוריד - ומצמיח** ، مع عدم الالتزام بالأزمنة حيث حولها إلى الحال بدلاً من الماضي . كما لم يلتزم بتقديم الظرف على المفعول به . ولما يؤكد تعمله وعدم التزامه أنه فعل نفس الشيء في (طه / ٥٣) **והורא מוריד מים מן השמים ומוציא** .^(٤) بما يؤكد سوء ترجمته وقصورها عن معنى الأصل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل في الآيتين .

(١) أبو السعود : ج ٧ ، ص ١٥٠ . الألوسي : ج ٢٢ ، ص ١٨٩ .

(٢) רקנדורף : עמ' 181 .

(٣) ריבלין : עמ' 322 .

(٤) בן שמש : עמ' 188 .

ت- الالتفات من التكلم إلى الخطاب :

يس (٢٢) : ﴿ وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون ﴾ .^(١)

ركندورف : ولמה לא אעבד את בוראי ، אשר אליו כלכם תשובו ؟^(٢)

ريفلين : ומה לי אשר לא אעבד את [האלהים] אשר בראני ؟ ، ואליו תשובו .^(٣)

بن شمش : למה נעבוד את האלילים ולא את אללה שבראנו ושאליו נחזור ؟^(٤)

التفسير : (وما لي لا أعبد الذي فطرني) أبرز الكلام في معرض المناصحة لنفسه تليقاً في إرشاد قومه ومداراهم ، حيث أراهم أنه اختار لهم ما يختار لنفسه ، والمراد تقريعهم على ترك عبادة خالقهم إلى عبادة غيره كما ينبئ عنه قوله (وإليه ترجعون) ، مبالغة في تهديدهم بتخريفهم بالرجوع إلى شديد العقاب مواجهة وتصريحاً .^(٥)

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآية نجد ركندورف قد التزم به من التكلم בוראי إلى الخطاب כלכם תשובו . ولكن يؤخذ عليه تحويل المبني للمجهول (ترجعون) وما فيه من تهديد ووعيد، إلى صيغة المبني للمعلوم תשובו ، وكأنهم هم العائدون من تلقاء أنفسهم وليس بأمره تعالى . وهو وإن التزم بالظاهرة إلا أن ترجمته فقدت جزءاً من دلالة الأصل .

أما ريفلين فقد حافظ على الالتفات من التكلم בראני إلى الخطاب תשובו ، مع الالتزام بصيغة البناء للمجهول للفعل תשובו ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل وأقرب للمعنى .

أما بن شمش فنجد أنه غير ملتزم بالالتفات حيث صاغ الآية بصيغة جمع المتكلمين שבראנו - בראנו ، بما أضاع دلالة الالتفات في الآية الكريمة . وقد أضاف את האלילים ולא את אללה ، في مقابل الأصل (الذي فطرني) ، وهي إضافات تفسيرية لا محل لها هنا ، غير أنه احتفظ بصيغة البناء للمجهول בראנו ، وبالتالي فإن ترجمته جاءت غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

(*) لم يشر الباحثون إلى نماذج أخرى لهذا النوع سوى النموذج الذي أضافه السيوطي وهو (الأنعام ٧٢، ٧١) إلا أن ثمة قراءات مختلفة للنص أتاحت للمترجمين الالتزام أثناء الترجمة . ولما الالتفات من الخطاب إلى التكلم فقد سبقت الإشارة إلى قول السيوطي بأنه لم يقع في القرآن .

(١) רמב"ם : עמ' 258 .

(٢) ריבלין : עמ' 490 .

(٣) בן שמש : עמ' 267 .

(٤) الزمخشري : ج ٤ ، ص ١٠ . أبو السعود : ج ٧ ، ص ١٦١ ، ١٦٢ . الألوسي : ج ٢٢ ، ص ٢٢٦ .

ב. - الالتفات من الخطاب إلى الغيبة:

النساء (٦٤) : ﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً﴾ .

רכנדורף : אנחנו משלחים נביאים למען ישמע בקולם כרצון אל , ואם יבואו אליך אחרי חטאם ותראה כי שבים אלי בכל לבם , אז העתירה בעדם ויראו כי חנון ורחום אני .⁽¹⁾

ريفلين : ולא שלחנו כל שליח כי אם למען ישמעו בקולו ברצון אלהים , ועתה לו גם אחרי החטאם את נפשם יבואו אליך והתפללו אל אלהים כי יסלח לעוונם וכי יתפלל להם השליח , כי אז מצאו את אלהים מקבל שבים ורחום .⁽²⁾

بن شمش : انا משגרים שליח כדי שיצייתו לו כרצוני של אללה ולו היו באים אליך ומבקשים את סליחת אללה ואתה היית מבקש סליחה עבורם - היו מוצאים שאללה מקבל שבים ורחמן .⁽³⁾

التفسير : (واستغفر لهم الرسول) على طريقة الالتفات ولم يجي على ضمير الخطاب في (جاءوك) تفخيماً لشأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتعظيماً لاستغفاره ، وتيهاً على أن شفاعته من اسمه الرسول في حيز القبول . وعلى أن هذا الوصف الشريف وهو إرسال الله إياه موجب لطاعته.⁽⁴⁾

في مقابل دلالة الالتفات هنا نجد رכנדורף قد أضع دلالة الالتفات هنا حيث التزم بضمير الخطاب ~~אליך~~ , لكنه حذف لفظ (الرسول) في قوله تعالى (واستغفر لهم الرسول) واستمر على نسق الخطاب فجاء بـ ~~אז העתירה בעדם~~ خطاباً لشخص الرسول مباشرة , بما يعني تعمد إضاعته دلالة التعظيم هنا لرسول صلى الله عليه وسلم . وما يؤكد تعمده في هذا القصور أنه استخدم مقابل (من رسول) ~~נביאים~~ وشتان في المعنى بين الرسول والنبي . كما أنه قدّم (جاءوك) على قوله تعالى (ظلموا أنفسهم) رغم أن ظلمهم لأنفسهم هو سبب مجيئهم للاستغفار . وحذف لفظ (النفس) واكتفى بالمقابل ~~חטאם~~ وهو مقابل قاصر عن دلالة الظلم هنا . كما أنه جعل معنى (فاستغفروا الله) ~~ותראה כי שבים אלי~~ (فترى أنهم تائبين إلى) , وما أشد البعد بين دلالة الأصل الذي هو سابق على مجيئهم وطلبهم استغفار الرسول صلى الله عليه وسلم لهم , وبين دلالة كون الرسول يرى أنهم تائبون فيستغفر لهم مباشرة دون طلب وإقرار منهم بحق الرسول ومكانته عند

(1) רכנדורף : עמ' 48 , 49 .

(2) ריבלין : עמ' 87 .

(3) בן שמש : עמ' 54 .

(4) الزمخشري : ج ١ ، ص ٥٢٨ . أبو السعود : ج ٢ ، ص ١٩٧ . أبو حيان الأندلسي : ج ٣ ، ص ٦٩٣ .

ربه ، وهو ما تعتمد المترجم كما ذكرنا حذفه هنا حيث استخدم صيغة الأمر **אַתָּה תִּשְׁתַּחֲוֶה** ، رغم أن في الأصل الجملة خبرية وليست إنشائية طلبية ، فالأصل أن يتوسلوا به صلي الله عليه وسلم لا أن يستغفر هو لهم . والمترجم يسعى من وراء هذا للتقليل من شأن الرسول صلي الله عليه وسلم مع تعريه اليهود عن أن يستغفر لهم (محمد) صلي الله عليه وسلم بل الأولى في نظر المترجم أن يتقدم محمد صلي الله عليه وسلم بمثل هذا العمل من عنده هو لا من عند اليهود ، ولما يؤيد هذا التلاعب بالأصل أيضاً كون المترجم يستبدل لفظ الجلالة بالضمير **אני** كما يفعل نفس الشيء في قوله تعالى (لوجدوا الله تواباً رحيماً) **וַיִּרְאוּ כִּי חַנוּךְ וְרַחֲמִים אֲנִי** مقدماً الصفات على الذات ، مع استبدال الاسم الظاهر بالمضمرة موحياً بوجود التفات من الغيبة **אל** إلى التكلم **אלי** ، **אני** خلافاً للأصل ؛ أي أنه قد أضاع دلالة الالتفات ودلالة التكرار للفظ الجلالة بما يخل بالمعنى الأصلي ويؤكد قصور ترجمته وسوء وفساد نية المترجم .

أما ريفلين فقد التزم بالالتفات من الخطاب **אלוהים** إلى الغيبة بالإظهار **השליח** مع الالتزام بالإفراد للفظ (الرسول) كما في الأصل . والتزم كذلك بالالتفات بين **שליחנו** ، **אלהים** . كما حرص على إظهار لفظ الجلالة جرياً على نهج الأصل مع الحفاظ على النسق الأصلي من حيث تقديم الذات على الصفات . والالتزام بالترتيب لمجيئهم عقب ظلمهم أنفسهم . فترجمته أظهرت فكرة التوسل بالرسول هنا ، وبالتالي فقد حافظ على الالتفات والتكرار ، وبالتالي جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث حذف لفظ (الرسول) واستمر على صيغة الخطاب **אלוהים** ، **ואתה היית** بما يعني سوء طويته هو الآخر ، خاصة وأنه حول نمط الجملة في الصدارة من الاستثناء المنفي إلى الخبر فأضاع دلالة التوكيد هنا . كما أنه حذف قوله تعالى (إذ ظلموا أنفسهم) تعريهاً لهم عن الخطأ والإثم ، وهو بهذا جرد الآية من محتواها إذ أن طلب المغفرة لا يكون إلا عن ذنب اقترفه الإنسان ، فلماذا يرد هنا الاستغفار والعفو دون ذكر الذنب ، وذلك تعريهاً لليهود الذين جاءت الآية خطاباً في شأنهم . ورغم حرصه على إظهار وتكرار لفظ الجلالة جرياً على نهج الأصل إلا أن ترجمته جاءت على نهج ركندورف ؛ قاصرة وغير ملتزمة بالأصل ، وبالتالي فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل.

النحل (٧٢) : ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَـةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبَنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾

ركندورف : **ואלהים נתן לכם נשים מעצמכם** ، **ויוציאו לכם מקרבכם בנים ונכדים** ، **וישביעכם כל טוב** ، **התאמינו בהבל ובחסד אל תבגדו ؟** ^(١)

ريفلسين : ואלהים שת לכם בנות זוג מפשותיכם ، וישת לכם מבנות זוגכם בנים
ונכדים ، ויכלכלכם מן המטעמים ، הבהבל יאמינו ובחסד אלהים יכפרו ؟ ^(١)

بن شمش : ومقربكم הוא שתן לכם בנות-زوج ومهן بنים ونכדים وهوا مفرנס
אתכם مכל טוב האם בהבל תאמינו وبחסדי אללה תכפרו ؟ ^(٢)

التفسير : (والله جعل لكم من أنفسكم) أي من جنسكم لتأنسوا بهم، (وجعل لكم من أزواجكم) وضع الظاهر موضع المضمرة للإيذان بأن المراد جعل لكل منكم من زوجه لا من زوج غيره ، (بنين وحفدة) وتأخير المنصوب في الموضعين عن المجرور للتشويق، وتقديم المجرور باللام على المجرور بـ (من) للإيذان من أول الأمر بعود منفعة الجعل إليهم إمداداً للتشويق وتقوية له ؛ أي جعل لمصلحتكم ولمنفعتكم مما يناسبكم . (أقبالباطل يؤمنون) خطاب إنكار وتقريع لهم ، (وبنعمت الله هم يكفرون) تقديم الصلة على الفعل للاهتمام أو لإيهام الحصر بمبالغة ، أو لرعاية الفاصلة . والالتفات إلى الغيبة للإيذان باستيجاب حالهم للإعراض عنهم ، وصرف الخطاب إلى غيرهم من السامعين تعجباً لهم مما فعلوه . ^(٣)

وفي مقابل معنى الالتفات والتقديم في الآية نجد ركندورف لم يلتزم بالالتفات الأول (جعل لكم من أنفسكم أزواجاً... من أزواجكم) ؛ فحذف (من أزواجكم) واستعاض عنه بالمقابل **מקרבכם** بما أضاع دلالة الالتفات السابق ذكرها . كما صاغ الالتفات الثاني بضمير الخطاب في الحالتين جرياً على نسق بداية الآية **לכם- התאמינו - תכפרו** ، بما يفقد الترجمة جزءاً مهماً من دلالة الأصل . ومن ناحية أخرى لم يلتزم بتقديم (أقبالباطل) ، بما أضاع دلالة الإنكار والتقريع باعتبار أن الإيمان بالباطل ليس إيماناً ، فالترجم لم يلتزم إذن بنسق الآية وبالتالي جاءت ترجمته قاصرة عن دلالة الأصل .

أما ريفلين فنجدته قد التزم بالالتفات للإظهار في الحالة الأولى **מבנות זוגכם** ، كما التزم بالالتفات إلى الغيبة في الحالة الثانية ، مع حرصه على تقديم مقابل (الباطل) **הבהבל יאמינו** . وبالتالي جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

في حين نجد بن شمش يسير على نسق خاص به إذ يحذف لفظ الجلالة من صدارة الآية وما فيه من اختصاص وإظهار لمزيد المنة والفضل ، واستعاض عنه بالضمير المؤخر ، مقدماً مقابل (من أنفسكم) إلى صدارة الآية بما يخل تماماً بنسق الأصل ودلالته . كما حذف (من أزواجكم) واستعاض عنه بالضمير **מדהן** بما أضاع دلالة الالتفات بالإظهار في الآية . ولم يكتف بهذا بل صاغ الالتفات إلى الغيبة بصيغة الخطاب **לכם- תאמינו - תכפרו** ، جرياً على نهج ركندورف، وإن

(٢) ריבלין : עמ' 272 .

(١) בן שמש : עמ' 162 .

(٢) أبو السعود : ج ٥ ، ص ١٢٨ . أبو حيان الأندلسي : ج ٦ ، ص ٥٦٤ ، ٥٦٥ .

تفوق عليه في التزامه بتقديم مقابل (أقوالباطل) **هأه** بهبل **تأم**ينو . لكنه بصفة عامة جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن دلالاته . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل والأقرب للمعنى .

النجم (٢٣) : ﴿ **إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى** ﴾

ركندورف : **أد** שמות רקים הנה , **أش** שמעתם אתם ואבותיכם , **לא** חלק לכם אלהים אותם . **أد** אתם הולכים בשדירות לבכם ובמשאלות נפשכם , גם אם בא אליכם קו הישר מאת אדונכם .^(١)

ريفلين : אין הן בלתי אם שמות אשר קראתם בהם אתם ואבותיכם , **לא** נתן להם אלהים כל שלטון . אין הם הולכים כי אם אחרי דמיון לבם ומאויי הנפש , ואולם כבר בא אליהם ארח-מישרים מאת אלהיהם .^(٢)

بن شحش : אין האלילות האלה אלא רק שמות בלבד שאתם ואבותיכם בדיתם בלי כל סמכות שהורדה מאללה . רק לדמיונות ולבדיות אתם עובדים , והלוא כבר הגיעה אליכם ההדרכה מריבונכם .^(٣)

التفسير : (إن هي) الضمير للأصنام أي ما الأصنام باعتبار الألوهية التي يدعونها (إلا أسماء) محضة ليس تحتها ما تنبئ هي عنه من معنى الألوهية شيء ما أصلاً ، (سميتموها) صفة لأسماء وضميرها لها لا للأصنام ؛ والمعنى جعلتموها أسماء . (إن يتبعون) التفات إلى الغيبة للإيذان بأن تعداد قبائحهم اقتضى الإعراض عنهم وحكاية جناياهم لغرهم ، أي ما يتبعون فيما ذكر من التسمية والعمل بموجبها (إلا الظن) ؛ إلا توهم أن ما هم عليه حق توهمًا باطلاً .^(٤) وقرأ الجمهور (يتبعون) بياء الغيبة ، وعبد الله وابن عباس وغيرهما بياء الخطاب .^(٥)

وفي مقابل دلالة الالتفات في الأصل نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ ساق الآية على صيغة الخطاب **أتمم - لكم - أتمم - لبكم** ربما جرياً على فحج من قرأ بالخطاب ، وإن كان في هذا يعد مجانباً للإجماع في القراءة . بما أفقد النص لديه جزءاً من معناه . ولما يؤكد تعمله هنا وأنه

(١) ركندورف : عم' 307 .

(٢) ريبلي : عم' 610 .

(٣) بن شمس : عم' 323 .

(٤) أبو السعود : ج ٨ ، ص ١٥٩ .

(٥) أبو حيان الأندلسي : ج ١٠ ، ص ١٨ .

لم يسر وراء القراءة بالخطاب أنه تعمد في قوله تعالى (ولقد جاءهم من ربهم الهدى) أن يصيغه بالخطاب كذلك رغم أنه لم يقل أحد من المفسرين بوجود قراءة أخرى خلافاً للغيبة في هذا الجزء من الآية ، باعتباره تذيلاً وحالاً من فاعل (يتبعون) أو اعتراضاً . وفي الحالتين لم يلتزم المترجم بصيغة الغيبة هنا بما أدخل بالمعنى المستفاد من تأكيد بطلان اتباع الظن وزيادة تقييح حالهم .^(١) ولم يكتف بهذا بل نجده أولاً يجعل مقابل (سميتموها) وما فيه من تعمد للكفر **שמיתם** ، وكأنهم مجرد مستمعون لهذه الأسماء لم يضعوها بما يحل بتأكيد تعمدهم هنا . كما أضاف من لدنه ضميراً لـ (الأنفس) **נפשותם** رغم أن الأصل بالتعريف بالأداة للتعميم ؛ أي وما قوى الأنفس الضالة المضلة ، وهو ما قصره المترجم عليهم خلافاً للأصل ، ومن ناحية أخرى حوّل أسلوب الخبر في قوله تعالى (ولقد جاءهم من ربهم الهدى) وما فيه من تأكيد وزيادة تقييح حالهم - حوّل من طرف خفي إلى أسلوب الشرط الذي يعني احتمالية وجود هذا الهدى **אם בא אליכם קו הדישר** ، بما يفقد النص جزءاً كبيراً من معناه . وبالتالي فترجمته قاصرة عن معنى الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فقد التزم بصيغة الالتفات من الخطاب إلى الغيبة ، كما التزم بنسق الأصل وصيغة التأكيد في نهاية الآية بالأسلوب الخبري ، وأما عدم تقديمه (من ربهم) فمرجع ذلك طبيعة اللغة العبرية التي لا تجيز تقديم المفعول غير المباشر على المفعول المباشر إلا لضرورة نحوية . وبالتالي جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف في عدم الالتزام بالالتفات بل صاغ الآية مثله على الخطاب بما يفقدها كثيراً من دلالتها ، وبما يؤكد اقتداء بن شمش بركندورف في معظم ترجمته وعدم التزامهما بالأصل . كما أنه جعل مقابل (ما أنزل الله بها من سلطان) **כל סמכות שהורדה מאלה** بتقديم (سلطان) على الفعل والفاعل بما يحل بالتوكيد ، فالنفي في الأصل متوجه للإنزال أي نفي الإنزال ، أما المترجم فجعل النفي متوجهاً للسلطان وليس للإنزال بما يحل بجزء من دلالة الأصل . كما جعل مقابل (قوى الأنفس) **נפשות** (اختلاقات - افتراءات) والمقابل وإن أشار لجزء ضئيل من المعنى ، لكنه لم يحمل في طياته دلالة الاستنكار والتقييح المتضمنة في تصوير هوى النفس وما يؤدي إليه من ضلال وإضلال ، وهو ما لم يدركه المترجم . كما أضاف من لدنه **אתם לאובדים** وهي صيغة تفسيرية للاتباع ؛ أي أنه أتى بمقابل غير مباشر . وبما يؤكد تعمدته في عدم الالتزام بالالتفات أنه صاغ ختام الآية بصيغة الخطاب كما فعل ركندورف . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالاته . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل.

(١) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه .

ج- الالتفات من الغيبة إلى الخطاب :

مريم (٨٨ ، ٨٩) : ﴿ وقالوا اتخذ الرحمن ولداً * لقد جئتم شيئاً إذا ﴾

ركندورف : הם אומרים : אלהים הוליד בנים ، מה גדול זדון לבם ! ^(١)

ريفلين : ויאמרו : הוליד הרחמן ولد . אכן דבר קשה הגיתם . ^(٢)

بن شمش: הנוצרים אומרים : הרחמן יש לו בן . אכן נורא הדבר שהם אומרים. ^(٣)

التفسير : (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً) حكاية لجناية اليهود والنصارى ومن يزعم من العرب أن الملائكة بنات الله I عن ذلك علواً كبيراً ، إثر حكاية عبادة الأصنام بطريق عطف القصة على القصة . (لقد جئتم شيئاً إذا) رد لمقالتهم الباطلة وقويل لأمرها بطريقة الالتفات المنبئ عن كمال السخط وشدة الغضب المفصح عن غاية التشنيع والتقبيح وتسجيل عليهم بنهاية الوقاحة والجهل والجرأة ؛ لأن التوبيخ والذم للمخاطب أشد وأقوى على النفس ولذا صورهم كأنهم قوم حاضرون. ^(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآية الكريمة نجد ركندورف غير ملتزم بها إذ صاغ الآيتين بصيغة الغيبة ، بما أضاع دلالة الالتفات وما فيها من قويل لأمرهم مع شدة السخط . كما أنه في الشق الثاني من الآية لم يلتزم بصيغة الخبر المؤكدة في الأصل ، بل حوّل الجملة إلى صيغة التعجب الإنشائية **מה גדול זדון לבם !** . بالإضافة إلى أنه استبدل بلفظ (الرحمن) في الأصل لفظ **אלהים** وهي تقابل (الرب) لديه ، بما أضاع دلالة الوصف لله عز وجل (بالرحمن) وما فيها من تعزيز لهم ؛ أي أن الله تعالى هو الرحمن بكم المنعم عليكم برحمته منه فكيف تدعون مثل هذا الوصف الشنيع . كما أن فيها إشعاراً بأن الله من رحمته أنه ترككم حتى قلتم هذه المقولة وإلا لحاسبكم عليها سراعاً أشد الحساب . فهو رحيم بكم حتى الآن لعلكم تتوبون عن هذا القول الفظيع . كما أنه جمع مقابل (ولداً) **בנים** خلافاً للأصل ؛ حيث إن اليهود نسبوا عزيزاً لله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ونسبت النصارى له سبحانه عيسى عليه السلام . و نسب له العرب البنات ، فكان الأوفق استخدام المقابل المفرد للإشارة إلى مقولة كل فرقة منهم على حدة ، وهو ما أضاعه المترجم هنا، ومن ثم جاءت ترجمته فاقدة للكثير من دلالات الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فنجد أنه قد التزم بصيغة الالتفات من الغيبة **ויאמרו** إلى الخطاب (جئتم) **הגיתם** . كما حرص على نسق الجملة في الشق الثاني من الآية فاستخدم الجملة الخبرية المؤكدة بالأداة **אכן**

(١) רקנדורף : עמ' 178 .

(٢) ריבלין : עמ' 318 .

(٣) בן שמש : עמ' 186 .

(٤) الزمخشري : ج ٣ ، ص ١٤٥ . أبو السعود : ج ٥ ، ص ٢٨٢ . أبو حيان الأندلسي : ج ٧ ، ص ٣٠٠ .

كما حرص على المقابل الملائم لـ (الرحمن) הרחמן ، والتزم بإفراد لفظ (ولداً) فأتى بالمقابل וְלֹא ، فترجمته جاءت ملتزمة قريبة إلى حد كبير من معنى الأصل .

أما بن شمش فنجد أنه لم يلتزم بالالتفات في الأصل ، بل صاغ الآية بصيغة الغيبة הנוצרים אומרים - שהם אומרים بما أضاع دلالة الالتفات في الآية . كما أنه أظهر من لدنه فاعلاً وهو הנוצרים خلافاً للأصل ، وهي محاولة منه لقصر دلالة الآية على النصارى تريباً لليهود عن التوبيخ بشأن هذه المقولة . ومن ناحية أخرى التزم بمقابل (الرحمن) הרחמן ، وبأفراد مقابل (ولداً) בן ، إلا أنه استخدم صيغة الجملة الاسمية הרחמן יש לו בן وهي تدل على الاستمرار والثبات خلافاً للأصل الذي استخدم الجملة الفعلية (اتخذ الرحمن) التي تدل على التغير والتجدد ؛ حيث إن هذه المقولة جديدة متجددة مع الكفرة في نسبة الولد للرحمن عز وجل ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، في كل زمان ومكان ، وهو ما تعمد المترجم عدم الالتزام به . وقد حافظ في الشق الثاني من الآية على خبرية الجملة المؤكدة بالأداة אך مثل ريفلين . أي أن ترجمته جاءت بصفة عامة قاصرة عن معنى الأصل غير ملتزمة به . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

الزخرف (٧١) : ﴿ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصُحُفٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْعَيْنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾

ركندورف : שם יחלקו ביניכם קערות זהב וגביע זהב ، שם תמצאו את שאהבה נפשכם ואת כל מחמד עיניכם ، ולעד תשבו שם .^(١)

ريفلين : יחזרו ביניהם בקערות זהב וגביעים ובהם כל אשר תתאוונה הנפשות ויתענגו עליו העינים ، ואתם [תהיו] בה לעולמים .^(٢)

بن شمش : שבו יגישו פירות רבים לאכילה בקערות של זהב ומשקאות בגביעים יועברו ביניכם ביחד עם כל מה שתאוונה הנפש והעין . שם תישארו לבצח .^(٣)

التفسير : (يُطَافُ عَلَيْهِمْ) بعد دخولهم الجنة حسبما أمروا به ، (وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) إتمام للنعمة وإكمال للسرور . والالتفات من الغيبة إلى الخطاب للتشريف .^(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الآية بنسق الخطاب بدلاً من الغيبة **بينيكم** - **تسبو** وسار على هذا النسق في الآية كلها . بما أضاع دلالة الالتفات

(١) ركندورف : عم' 287 .

(٢) ريبلي : عم' 558 .

(٣) بن شمش : عم' 300 .

(٤) أبو السعود : ج ٨ ، ص ٥٤ . الألوسي : ج ٢٥ ، ص ١٠١ .

هنا . ومما يؤكد عدم التزامه أنه جعل الفعل (يُطاف) وهو مبني للمجهول بما يوحى بقوة المعنى وتأكيده ، نجده صاغ المعنى بالمبني للمعلوم יחלוקה ، كما أن في دلالة الطواف وما فيها من تجديد وخدمة وإراحة - نجد المترجم يحول المعنى إلى توزيع أو تقسيم الصحاف والأكواب بينهم ، وكأنه ليست هناك استمرارية في الأمر . كما أنه أتى بالوصف للأكواب رغم أن الأصل بدون صفة ، فجاء بالمقابل אגבילע זהב على الأفراد خلافاً للأصل (أكواب) . كما أنه أضاف ضميراً متصلاً (الأنفس ، الأعين) נפשכם - לעיניכם وهو بهذا قصر الأمر على ما تشتهيهم أنفسهم هم وأعينهم هم لا مطلق ما تشتهيهم الأنفس جميعاً وتلذ به الأعين جميعاً ، وهو بهذا قد خرج عن دلالة الإطلاق والتعميم إلى دلالة التخصيص بما يحل بدلالة الأصل . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجد أنه قد التزم بصيغة الالتفات من الغيبة إلى الخطاب ביניהם - אתם ولكن يؤخذ عليه استخدامه للفعل יחלוקה والذي يدل على (كثرة التردد والعود بالشيء) بالبناء للمعلوم خلافاً للأصل المبني للمجهول، ولعل مرد هذا أن الفعل יחלוקה ليس منه مبني للمجهول، وكذلك الفعل יחל الذي استخدمه كمقابل لنفس الفعل (يُطاف) في (الصفات / ٤٥) ، بما يخرج عن قصور المترجم إلى قصور اللغة المتلقية . إلا أنه التزم بمقابل (الأكواب) جمعاً אגבילע זהב بلا وصف مثل الأصل ، كما حرص على تعريف لفظ النفس والعين بالأداة للدلالة على التعميم والشمول . وبالتالي جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل وأكثر قرباً من دلالة رغم ما أخذ عليها .

أما بن شمش فجاءت ترجمته على نسق ركندورف ، حيث صاغ الآية بصيغة الخطاب ولم يلتزم بصيغة الالتفات هنا ، بما أضاع دلالتها . كما يؤخذ عليه إضافته לשבוי יגישו פירות רבים לאכילה - משקאות ، وهي إضافة تفسيرية لا داعي لها هنا ، كما أنه قدّم (بصحاف من ذهب وأكواب) على الفعل (يُطاف) خلافاً للأصل ، وأفرد لفظ النفس والعين הנפש והעין . وإن حافظ على البناء للمجهول ، إلا أن دلالة הועבר لا تنطبق على دلالة (يطاف) وما فيه من الطواف والعود بالشيء مرة بعد أخرى . بما جعل ترجمته قاصرة عن معنى الأصل غير ملتزمة به . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

عبس (١ : ٣) : ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَن جَاءَهُ الْعَمَى * وَمَا يَدْرِيكَ لَعَلَّه يَزْكَى ﴾

ركندورف : הנביא עקם את מצחו והלך לו * בבוא אליו העוור * ומי הודיעך ، אם אין בלבו להיטהר ؟ ^(١)

ريفلين : קמט מצחו ויפן ערף * בבוא אליו העוור * ומה יורד דעת ، אולי יזכה . ^(٢)

(١) ركندورف : עמ' 347 .

(٢) ריבלין : עמ' 715 .

בסן שמש : השליח העמיד פני זועף והסב את פניו כשפנה אליו אדם התועה כעיוור ، לפני שיכול היה לדעת אם לא בא אליו לזכות עצמו ، ...^(١)

التفسير : (عَبَسَ وتولى) الضمير للرسول صلى الله عليه وسلم وفي التعبير عنه صلى الله عليه وسلم بضمير الغيبة إجلال له صلى الله عليه وسلم لإيهام أن من صدر عنه ذلك غيره ؛ لأنه لا يصدر عنه صلى الله عليه وسلم مثله . (جاءه الأعمى) والتعرض لعنوان عماه إما لتمهيد عذره في الإقدام على قطع كلامه صلى الله عليه وسلم بالقوم والإيذان باستحقاقه بالرفق والرافة ، وإما لزيادة الإنكار كأنه قيل تولى لكونه أعمى . (وما يدريك) وفي الإقبال عليه بالخطاب دليل على زيادة الإنكار كمن يشكو إلى الناس جانياً جنى عليه ، ثم يقبل على الجاني إذا حمى في الشكوى مواجهها له بالتوبيخ وإلزام الحجة ؛ أي : أي شيء يجعلك دارياً بحاله حتى تعرض عنه . وقيل إن الإقبال عليه بالخطاب للإناس بعد الإيماء ، والإقبال بعد الإعراض عنه صلى الله عليه وسلم بضمير الغيبة .^(٢)

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآية نجد ركندورف قد التزم به فانتقل من الغيبة הנביא לאדם إلى الخطاب הנביא . إلا أن ما يخرج ترجمته عن حد الالتزام الدقيق بالأصل أنه أضاف لفظ הנביא في صدارة الآية الأولى ، بما أضاع دلالة إجلاله صلى الله عليه وسلم وإيهام أن من صدر عنه ذلك الفعل شخص غيره ، لأنه لا يصدر عن مثله . وبالتالي جاءت ترجمة ركندورف رغم التزامها بالظاهرة هنا فاقدة لجزء من دلالة الأصل .

أما ريفلين فقد التزم بالالتفات مباشرة من الغيبة קמח מצחח إلى الخطاب יורד דעת ، دون إضافة بما يعني أن ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من دلالاته .

أما بن شמש فنجده لم يلتزم بالأصل ، بل صاغ الآيات على الغيبة بلا التفات بما يعني إضاعته لدلالة الظاهرة هنا . ولم يكتف بهذا بل أضاف من لدنه في صدارة الآية الأولى ، كما فعل ركندورف ، لفظ השליח بما أضاع دلالة إجلاله صلى الله عليه وسلم . كما أنه لم يدرك معنى (الأعمى) وأن المراد به (الأعمى) على الحقيقة ، حيث كان "ابن أم مكتوم" أعمى وهو من نزلت فيه هذه الآيات ، إلا أن المترجم جاء بالأعمى على سبيل التشبيه אדם התועה כעיוור (إنسان ضال كالأعمى) ، وهو وصف خاطيء لا يلائم نسق الأصل ولا أسباب الرول . بما يخرج ترجمته عن حد الالتزام ويجعلها قاصرة عن مراد الأصل ، وبالتالي فترجمة ريفلين هي الأفضل .

(١) בן שמש : עמ' 372 .

(٢) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٧٠٩ . أبو السعود : ج ٩ ، ص ١٠٧ . الألوسي : ج ٣ ، ص ٣٩ .

ثانياً : المخالفة بين الأزمنة :

أ- الالتفات من زمن الماضي إلى زمن المضارع :

الأنعام (٩٩) : ﴿ وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضراً نخرج منه حباً متراكباً... ﴾

ركندورف : הוא מוריד את הגשם מן השמים، בו נוציא את זרע כל הדברים ואת כל ירב ואת כל דגן הארץ...^(١)

ريفلين : והוא אשר הוריד מן השמים מים ונוצא בהם נצני כל דבר، ונוצא בהם ירוק אשר נוציא ממנו גרעין ערוך טורים،...^(٢)

بن شمش : והוא המוריד מים מן השמים להרוות הארץ ולהצמיחה בנבטי כל צמח וירק עם גרעינים ערוכים...^(٣)

التفسير : (وهو الذي أنزل من السماء ماء) تذكير لنعمة أخرى من نعمه تعالى منبهة عن كمال القدرة وسعة الرحمة ؛ أي أنزل من السحاب أو من سميت السماء ماء خالصاً هو المطر ، وتقديماً الجار والمجرور على المفعول الصريح للاهتمام والتشويق . (فأخرجنا) التفت إلى التكلم إظهاراً لكمال العناية بشأن ما أنزل الماء لأجله ، أي فأخرجنا بعظمتنا بذلك الماء مع وحدته (نبات كل شيء) نبت كل صنف من أصناف النجم والشجر وأنواعهما . (فأخرجنا منه خضراً) شروع في تفصيل ما أجهل من الإخراج ؛ أي فأخرجنا من النبات ما لا ساق له وهو السنبل المنتظم للحبوب المتراكبة بعضها فوق بعض . (نخرج) وقرئ يخرج منه ، وصيغة المضارع لاستحضار الصورة لما فيها من الغربة ؛ أي نخرج من ذلك الخضر.^(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات بين الأزمنة في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به ؛ حيث حول الفعل (أنزل) الماضي إلى صيغة الحال מוריד ، مثلما حول الماضي (فأخرجنا) إلى المستقبل הצליح ، مع حذفه للأفعال (فأخرجنا - نخرج) ، بما أضاع دلالة الالتفات في الآية وأخل بنسق الأصل ، خاصة وأنه عطف ما يلي الفعل (فأخرجنا) الأول على أنه مفاعيل له دون مراعاة للمعنى ، بما أضاع دلالة التفصيل بعد الإجمال . كما لم يلتزم بالتقديم والتأخير (من السماء ماء) إذ جعل المقابل את הגשם

(١) רקנדורף : עמ' 77 .

(٢) ריבלין : עמ' 134 ، 135 .

(٣) בן שמש : עמ' 83 .

(٤) أبو السعود : ج ٣ ، ص ١٦٦ . الألوسي : ج ٨ ، ص ٢٣٨ . أبو حيان الأندلسي : ج ٤ ، ص ٥٩٧ ،

מן השמים بما أفقد الترجمة دلالة الاهتمام والتشويق المستفادة من التقديم للجار والمجرور على المفعول الصريح في الأصل . وإن التزم بالالتفات الضميري (هو - نا)، إلا أن ترجمته جاءت غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالة . ومما يؤكد هذا أنه في الآية (٢١) من سورة الزمر جعل مقابل قوله تعالى (الله أنزل من السماء ماء) **אלהים מוריד מים מן השמים** ، في حين في قوله تعالى (ثم يخرج به زرعاً) جعل المقابل **ולהוציא זרעים** ، دون مراعاة لدلالة الالتفات من الماضي إلى المستقبل ، بما يؤكد تعمد المترجم في عدم الالتزام بما يفقد ترجمته جزءاً من معنى الأصل .

أما ريفلين فنجد أنه قد التزم بالالتفات من الماضي **הוריד** - **הוציא** - **הוציא** إلى المضارع **הוציא** ، بما يعني إدراكه لدلالة الالتفات في الأصل . كما حافظ على الالتفات الضميري من الغيبة إلى التكلم ، والتزم كذلك بتقديم الجار والمجرور (من السماء) على المفعول (ماء) **מן השמים מים** ، فهو الأفضل والأكثر التزاماً بالأصل . ومما يؤكد دقته أنه في الآية (٢١) من سورة الزمر قد التزم بالالتفات فيها من الماضي (أنزل) إلى المستقبل (يُخرج) فجعل مقابلها **הוריד** - **הוציא** ، محافظاً بذلك على دلالة الالتفات في الآية الكريمة . فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فلم يلتزم بنسق الأصل حيث حوّل صيغة الماضي (أنزل) إلى صيغة الحال **המוריד** ، ثم حوّل الفعل الماضي (فأخرجنا) إلى صيغة المصدر **להצמיחה** ، مع حذفه للفعلين (فأخرجنا - نخرج) ، بما أضاع دلالة الالتفات في الآية الكريمة . وفي مقابل حذفه أضاف **להרוות** **הארץ** (لسقي الأرض) ، وهي إضافة تفسيرية لم يقدرها أحد من المفسرين هنا . كما لم يلتزم بالالتفات الضميري من الغيبة إلى التكلم ، ولم يلتزم كذلك بالتقديم والتأخير للجار والمجرور فجعل المقابل **מן השמים** ، بما يجعل ترجمته قاصرة للغاية عن مراد الأصل ، غير ملتزمة به . ومما يؤكد قصور ترجمته أنه في الآية (٢١) من سورة الزمر جعل مقابل (أنزل) الماضي صيغة الحال **המוריד** ومقابل (يخرج) المستقبل صيغة الحال **המוציא** كذلك ، بما أضاع دلالة الالتفات في الآية الكريمة . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل في الآيتين .

النحل (٩٩) : **﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾**

ركندورف : **כי לא שליט הוא במאמינים ובבוטחים באלהים** .^(١)

ريفلين : **כי אין לו שלטון על אלה אשר יאמינו וישענו על אליהם** .^(٢)

بن شمش : **שאין לו כל שילטון על המאמינים הסומכים על ריבונם** .^(٣)

(١) ركنودورف : عم' 158 .

(٢) ريبلين : عم' 275 .

(٣) بن شمش : عم' 164 .

التفسير : (إنه) الضمير للشأن أو للشيطان (ليس له سلطان) تسلط وولاية (على الذين آمنوا وعلى رهم يتوكلون) ؛ أي إليه يفوضون أمرهم وبه يعوذون في كل ما يأتون وما يذرون . وإيثار صيغة الماضي في الصلة الأولى للدلالة على التحقق كما أن اختيار صيغة الاستقبال في الثانية لإفادة الاستمرار التجديدي . وفي التعرض لوصف الربوبية عدة كريمة بإعادة المتوكلين ، والجملة تعليل للأمر بالاستعاذة أو لجوابه المتوي ؛ أي يعذك .^(١)

وفي مقابل دلالة الالتفات بين الأزمنة في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الآية بصيغة الحال في الحالتين **מאמינים - בוטחים** ، بما أضاع دلالة الالتفات هنا . كما أنه لم يلتزم بتقديم قوله تعالى (على رهم) ؛ حيث أخره مقدماً عليه الفعل **בוטחים באלהים** بما أفقد الآية دلالة التقديم للاختصاص هنا ، مع حذفه للضمير في (رهم) وما فيه من تشريف لهم بنسب الرب إليهم . وما يؤكد قصور الترجمة هنا وتعمد المترجم عدم الالتزام بالأصل أنه في الآية (٣٦) من سورة الشورى في قوله تعالى (وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى رهم يتوكلون) جعل المقابل **והוכן למאמינים ובוטחים באדוניهم** ، مضيقاً لدلالة الالتفات ، وإن التزم بالضمير في (رهم) خلافاً لما هو الحال هنا . وكذلك في الآية (٥٩) من سورة العنكبوت في قوله تعالى (الذين صبروا وعلى رهم يتوكلون) جعل مقابلها **ומחכים לד' ושמים מבטחם באדוניهم** ، حيث لم يلتزم فيها بالالتفات بين الأزمنة ولا بالتقديم والتأخير للجار (على رهم) ، مع مغاييرته للمقابلات (يتوكلون - رهم) عما هو في آية سورة النحل ، والمترجم لم يدرك فائدة ولا مغزى الالتفات من الماضي إلى المستقبل في الأصل . وربما يقال إن صيغة **מאמינים** تؤدي المعنى ، إلا أنها صيغة قاصرة عن مراد الأصل ؛ لأنها تقابل (المؤمنون) وليس (الذين آمنوا) . ومن ثم فإن عدم التزام المترجم بالأصل جعل ترجمته قاصرة عن المعنى فاقدة للكثير من بلاغة الأصل .

أما ريفلين فنجدته غير ملتزم بالالتفات ، حيث صاغ الآية في الحالتين علي صيغة الاستقبال **מאמינים - וישעבדו** ، بما أفقد ترجمته دلالة الالتفات في الآية ، كما لم يلتزم بالتقديم والتأخير في الأصل ، وإن حرص على الضمير في (رهم) ، ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل . وما يؤكد سوء ترجمته هنا أنه في الآية (٣٦) من سورة الشورى في قوله تعالى (الذين آمنوا وعلى رهم يتوكلون) جعل مقابله **לאשר האמינו על אלהיהם וישעבדו** ؛ أي أنه التزم بدلالة الالتفات بين الأزمنة من ناحية ، كما التزم بالتقديم والتأخير من ناحية أخرى ، فترجمته هنا أفضل مما هو الحال في آية سورة النحل . يؤكد هذا التزامه أيضاً في الآية (٥٩) من سورة العنكبوت في قوله تعالى (الذين صبروا على رهم يتوكلون) جعل مقابلها **אשר יחלו ועל אלהיהם ישעבדו** ، حيث حافظ على الالتفات الزمني مع الالتزام بالتقديم والتأخير . ومن ثم فإن ترجمة ريفلين هنا - سورة النحل - قاصرة عن المعنى غير ملتزمة وينبغي تعديلها بحسب صيغة آية سورة الشورى .

(١) أبو السعود : ج ٥ ، ص ١٤٠ .

אָמא בן שמש פסאָר אָלע פּהג רכנדורף , חית סאג אָיע פּי הַחַלִּינּ פּי אָלע סיעה הַחַלּ
הַמֵּאֲמִינִים – הַסּוֹמְכִים בַּאֲזָע דִּלָּלֶה אִלְלָגָת בֵּין אֲזִמָּה מַע עִדּם אֲזִמָּה בַּתְּפִידִּים
וּתְאַחִיר , וְהוּא מֵאֲדִי בֵּה אִלּוּ גַּעַל הַסּוֹמְכִים עַל רִיבּוֹנָם וּשְׂפָא (לְלִזִּין אָמְנוּ) וְלִישׁ גַּמְלֶה
מִסְתַּלֶּה מַעְטוּפֶה אָלֶיהָ בַּאֲגַל תָּמָא בִּמְרָאד אֲוֶסל . וְאִן אֲזִמָּה חֲלָפָא לְרִכְנִדּוּרְף בַּזְמִיר פּי (רִבְּמ) ,
פִּתְרִגְתֵּה הֵנָּה קַאסְרֶה עֵן מַעֲנִי גַּיִר מִלְּתִזְמֶה בַּאֲוֶסל . יִזְיֵד הַזֶּה אֲנֵה סֵאג אָיע סוּרֶה אֲשׁוּרִי בִּנְפִס
אֲלִיעָה מִסְתַּחֲדֶמֶה הֵנָּה , בֵּינָּה פּי אָיע סוּרֶה אֲנִיכּוּת גַּעַל מַקְבִּלָּהָ אֲשֶׁר הַתְּאֲזִרוּ בִּסְבִּלּוֹת
וּסְמִכּוּ עַל רִיבּוֹנָם בַּסִּיעָה מֵאֲזִי פּי הַחַלִּינּ חֲלָפָא לְאֲוֶסל , אִי אֲנֵה פּי גַּיִיג הַחֲלָת גַּעַל
תְּרַגְמֶה קַאסְרֶה עֵן מַעֲנִי גַּיִר מִלְּתִזְמֶה בֵּה . וּמִן תִּם גַּעַל תְּרַגְמָת גַּיִיגָא גַּיִר מִלְּתִזְמֶה בַּאֲוֶסל קַאסְרֶה
עֵן מַעֲנָה פּי אָיע סוּרֶה אֲנִיכּוּת , וּבַתְּאִלִּי פִּתְרִגְמֶה מַקְרָחֶה הִי תְּרַגְמֶה רִיפִּלִּין לָאיע סוּרֶה אֲשׁוּרִי לָא
אֲשֶׁר הַמֵּאֲמִינִים וְעַל רִיבּוֹנָם יִשְׁעֵנוּ .

פִּאטֵר (9) : ﴿ وَاللّٰهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَثِيرَ سَحَابًا فَسَقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ
مَوْتِهَا كَذٰلِكَ النُّشُورُ ﴾

רכנדורף : אלהים שולח את הרוחות ומעלה את הנשיאים להשקות בהם ארץ
עיפה ולהחיות את הארץ אחרי מותה ...⁽¹⁾

ריפליין : ואלהים הוא אשר שלח את הרוחות ויעלו ענן, ועלד אותו אל ארץ
מתה, ונחיה בו את הארץ אחרי מותה ...⁽²⁾

בן שמש : אללה משיב את הרוחות להעלות עננים על פני ארץ חריבה להחיות
בגשם אדמה לאחר היותה כמתה, ...⁽³⁾

אֲתִפְסִיר : (وَاللّٰهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ) קִרִּי אֲרִיח . וּסִיעָה מִזְרָע פּי קוֹלֵה תַּעֲלִי (פִּתְשִׁיר
סַחַבָא) לְחִקָּיֶה הַחַלּ מֵאֲזִיֶּה אֲתִי תַּקַּע פִּיּהָ אִתְּרֶה אֲרִיח לְלִסְחָב , אֲסַחְצָרָא לְתִּלְּכ אֲלִסּוּרֶה
אֲבִידִיעָה אֲדָלֶה אָלֵי קִמָּל אֲקִדְרֶה וְאֲחִמְכֶה אֲרִבָּאִיֶּה ; וְלָאֵן מֵרָאד בִּיאַן אִחְדָּתָהָ לְתִּלְּכ אֲחָסִיֶּה וְלְזִלְּכ
אֲסַנְד אִלֶּיהָ . אִו לְדִלָּלֶה אָלֵי אֲסַמְרָר אִתְּרֶה , וְהַכִּזָּא יַפְעִלוֹן פִּיּמָא פִּיּה נִוַּע תִּמְיִז וְחִסּוּסִיֶּה בַּחָלֶה
תִּסְתַּגְרֵב , אִו קַמּ מִחְּאָטִב . (פִּסְקָנָה אִלּוּ בִּלְד מֵיִת פִּאחִינָּה בֵּה אֲרִיז) אִירָאד אֲפִעִלִּין אָלֵי סִיעָה
מֵאֲזִי לְדִלָּלֶה אָלֵי אֲתַחֲקֵן , וְאִסְנָדָּהָּ אִלּוּ נִוֹן אֲעִזְמֶה אֲנִיכּוּת עֵן אֲחִטְסָאשְׂהָּמָּה בֵּה תַּעֲלִי לָּא פִּיּהֵמָּה

(1) רכנדורף : עמ' 255 .

(2) ריבלין : עמ' 482 .

(3) בן שמש : עמ' 263 .

من مزيد الصنع، ولتكميل الماثلة بين إحياء الأرض وبين البعث الذي شبه به بقوله (كذلك النشور) في كمال الاختصاص بالقدرة الربانية. ^(١)

وفي مقابل دلالة الالتفات على مستوى الأزمنة في الآية نجد ركندورف قد صاغ الفعل الماضي (أرسل) على صيغة الحال **לאוללח**، وكذلك الفعل (فتير) **אמללה**، بينما صاغ الفعلين الماضيين (فسقنا، فأحيينا) على صيغة المصدر **להשקות בהם - ולהחיות**، وهو بهذا قد أضاع دلالة الالتفات من الماضي إلى المستقبل في الآية. كما أخطأ في إرجاع فاعل (فتير سحاباً) فالفاعل هنا هو (الرياح)، بينما جعل المترجم الفاعل هو الله I، بما يفقد الآية قدراً كبيراً من قوة التصوير البلاغية لها، خاصة تصوير السحاب تدفعه الرياح فينساق لها ياذن ربه وهو ما لم يدركه المترجم هنا. كما أنه بتحويله للأفعال الماضية إلى صيغة المصدر أفقد الآية دلالة الالتفات على مستوى الضمائر من الغيبة (الله) إلى التكلم (نا)، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه.

أما ريفلين فنجد أنه أكثر دقة والتزاماً إذ صاغ الفعل الأول بصيغة الماضي **לאוללח** ثم استخدم صيغة المستقبل المسبوق بواو التابع **לאולל** وهو هنا قد فقد دلالة الالتفات إلى المستقبل؛ ذلك أن صيغة **לאולل** إنما هي صيغة ماضي باعتبار دلالة واو التابع هنا. ومما يؤكد هذا أنه استخدم نفس الصيغة مع الأفعال الماضية (فسقناه، فأحيينا) **אוללך אותו - ונחיה**، بما يؤكد أنه لم يتمكن من إدراك المغزى الدقيق في الأصل للالتفات وإن حاول الوصول إليه بمخالفته لصيغة **לאולל** الأولى. كما أنه كان ملتزماً بإسناد الفاعلية للرياح، والالتزام كذلك بالالتفات على مستوى الضمائر من الغيبة (الله) **אלהים** إلى المتكلم **אוללך - נחיה** فهو رغم دقته، إلا أن ترجمته جاءت فاقدة لجزء من المعنى.

أما بن شمش فكان على غرار ركندورف في عدم الالتزام بالالتفات في الأصل، حيث لجده صاغ الفعل (أرسل) على صيغة الحال **משלב את הרוחות** ثم التفت إلى صيغة المصدر **להעלות - להחיות**، بما أضاع جزءاً من دلالة الأصل هنا. كما يؤخذ عليه حذفه للفعل (فسقناه) بما أدخل بترتيب الأفعال والأحداث في الأصل. كما أضاع دلالة الالتفات على مستوى الضمائر من الغيبة (الله) **אללה** إلى التكلم (نا)، إذ أتى بصيغ المصدر، بما جعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه.

وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديل الفعل **לאולل** إلى صيغة المستقبل المباشر المسبوق بواو العطف **לאולل** وذلك وفقاً لما ورد في (أرميا ٢٣/١٩) (أرميا ٤٦/٢٣).

(١) الزمخشري: ج ٣، ص ٦٠١. أبو السعود: ج ٧، ص ١٤٥. الألوسي: ج ٢٢، ص ١٧٢.

ب- الالتفات من زمن المضارع إلى زمن الماضي :

النحل (٢٨) : ﴿ الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُم الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾

ركندورف : האנשים אשר הומתו מהמלאכים וחטאו על נפשותיהם יבקשו שלום ויאמרו : לא פעלנו עוול, אך אלהים יודע את אשר עשיתם !^(١)

ريفليــــــــــــن : אשר יאספום המלאכים [אלה] החטאים בנפשותם וקראו לשלום [לאמור] : " לא עשינו כל רע " . " לא כן, כי יודע אלהים את אשר הייתם עושים. "^(٢)

بن شمش : وأله אשר حطأو لعصمهم يأمرهم من بعد كنيعة للملاكي المוות הבאים לקחת את נשמותיהם : " לא עשינו כל רעה " , ויקבלו תשובה : " אכן, אלה יודע מה היו מעשיכם. "^(٣)

التفسير : (الذين تتوفاهم الملائكة) العدول إلى صيغة المضارع لاستحضار صورة توفاهم إياهم لما فيها من الهول ، والموصول في محل الجر على أنه نعت للكافرين أو بدل منه، أو في محل نصب أو الرفع على الذم . وفائدته تخصيص الخزي والسوء بمن استمر كفره إلى حين الموت دون من آمن منهم ، ولو في آخر عمره أي على الكافرين المستمرين على الكفر إلى أن تتوفاهم الملائكة . (ظالمي أنفسهم) أي حال كونهم مستمرين على الكفر . (فألقوا السلم) أي فيلقون ، والعدول إلى صيغة الماضي للدلالة على تحقق الوقوع ، والمراد فأسلموا وأخبتوا ، وجاءوا بخلاف ما كانوا عليه في الدنيا من الشقاق والكبر . (ما كنا نعمل من سوء) وجحدوا ما وجد منهم من الكفر والعدوان ، فرد عليهم أولو العلم (إن الله عليم بما كنتم تعملون) فهو يجازيكم وهذا أوانه .^(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات من المضارع إلى الماضي في الآية نجد ركندورف قد عكس صيغ الأفعال، حيث صاغ الفعل المضارع (تتوفاهم) بالمقابل الماضي **הומתו** ، بينما حوّل الفعل (فألقوا) الماضي إلى المقابل **יבקשו שלום** المستقبل ، وبالتالي فهو غير ملتزم بالالتفات فأضاع دلالة. كما يؤخذ عليه تحويله للفعل (تتوفاهم) المبني للمعلوم إلى صيغة المبني للمجهول **הומתו מהמלאכים**، كما حول قوله تعالى (ظالمي أنفسهم) من زمن الحال إلى الماضي **וחטאו על נפשותיהם** ، ولم يلتزم بصيغة المضارعة في قوله تعالى (بما كنتم تعملون) وما فيها من استحضار لصورة أفعالهم ماثلة أمام أعينهم ، فجعل المقابل **אשר עשיתם** بالماضي ، بما أفقد الترجمة جزءاً

(١) ركندورف : عم' 153 .

(٢) ريفليــــــــــــن : عم' 268 .

(٣) بن شمش : عم' 156 .

(٤) الزمخشري : ج ٢ ، ص ٦٠٢ . أبو السعود : ج ٥ ، ص ١٠٩ .

من دلالة الأصل . ومن ثم فإن ترجمته هنا غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . ومما يؤكد قصور ترجمته أنه أضاف في الهامش أن المراد بـ (الذين تتوفاهم الملائكة) عاد وثمود ، وليس كل من لم يؤمن بما فيهم اليهود أنفسهم . كما أنه في الآية (٩٧) من سورة النساء جعل مقابل قوله تعالى (توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم) **החוטאים המומתים מהמלאכים** ، ولم يلتزم فيها بالالتفات بين الأزمنة كذلك ، وهو ما يؤكد عدم التزامه بالأصل .

أما ريفلين فنجدته ملتزماً بصيغة الالتفات من المضارع **יאספום** إلى الماضي **וקראו לשלום** ، كما حافظ على صيغة الحال (ظالمي أنفسهم) **החוטאים בנפשותם** . والتزم بصيغة المضارع في ختام الآية **אשר הייתם עושים** . وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه . ومما يؤكد التزامه أنه التزم بنفس المقابل في الآية (٩٧) من سورة النساء .

أما بن شمش فلم يلتزم بالأصل حيث نجده يقدم ويؤخر خلافاً للأصل ؛ إذ قدم مقابل (ظالمي أنفسهم فآلقوا السلم) على قوله تعالى (توفاهم الملائكة) . كما جعل مقابل الفعل (توفاهم) **הבאים לקחת את נשמותיהם** ؛ أي حوّل الفعل إلى صيغة مركبة من الحال مع المصدر ، في حين جعل المقابل (فآلقوا السلم) **יאמרו מתוך כניעה** ، حيث استخدم صيغة المستقبل من الفعل **אמר** . وهو بهذا التدخل في النص وعدم الالتزام بنسق الأصل جعل الالتفات لديه من المستقبل **יאמרו** إلى الحال **הבאים לקחת את** بما أضاع دلالة الالتفات في الأصل . كما لم يلتزم بصيغة المستقبل (تعملون) إذ جعل مقابلها صيغة اسمية **מה היו מעשיכם** (ماذا كانت أعمالكم) بما يجعل ترجمته غاية في البعد عن الالتزام والقصور عن دلالة الأصل . يؤكد هذا أنه سار على نفس النسق في الآية (٩٧) من سورة النساء ، حيث قدّم وأخر ولم يلتزم بالالتفات بين الأزمنة فيها كذلك . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل والأقرب للمعنى .

الكهف (٤٧) : ﴿ ويوم نسير الجبال وترى الأرض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً ﴾

ركندورف : ביזם ההוא נשים את ההרים למישור ואת הארץ לבקעה : אז נקבץ את כל בני האדם ، ולא יפקד איש מהם .^(١)

ريفلين : ויזם [יש] אשר נעתיק את ההרים ، וראית את הארץ מתיצבת [על אלהים] ، ואספנים ולא נעזב מהם איש .^(٢)

بن شمش : זכור את היום בו נעתיק את ההרים והגבעות ויתגלה מישור הארץ השטוחה . אז נאסוף את בני האדם כולם ולא נשאיר אחד מהם ، ...^(٣)

(١) רקנדורף : עמ' 170 .

(٢) ריבלין : עמ' 303 .

(٣) בן שמש : עמ' 177 .

التفسير : (ويوم نسير الجبال) منصوب بمضمر ؛ أي اذكر حين نقلعها من أماكنها ونسيرها في الجو على هيثاقها . وقرئ تُسِير على صيغة البناء للمفعول جرياً على سنن الكبرياء وإيذاناً بالاستغناء عن الإسناد إلى الفاعل لتعينه ، وقرئ تُسِير من سارت . (وتسرى الأرض) أي جميع جوانبها ، والخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو لكل أحد ممن يتسأى منه الرؤية ، (وحشرناهم) جمعناهم إلى الموقف من كل أوب . وإيثار صيغة الماضي بعد (تسير) و(تري) للدلالة على تحقق الحشر المتفرع على البعث الذي ينكره المنكرون وعليه يدور أمر الجزاء . وقيل هو للدلالة على أن حشرهم قبل التسيير والبروز ليعاينوا تلك الأهوال، كأنه قيل وحشرناهم قبل ذلك، (فلم تغادر) لم تترك ^(١).

وفي مقابل دلالة الالتفات من المضارع إلى الماضي نجد ركندورف غير ملتزم به إذ صاغ الأفعال جميعاً على الاستقبال $\text{לעמוד} - \text{לעמוד} - \text{לעמוד}$ بما أضاع دلالة الالتفات في الآية ، كما يؤخذ عليه تحويله للضمير في (تغادر) من التكلم بتون العظمة إلى ضمير الغائب خلافاً للأصل . كما يؤخذ عليه حذفه للفعل (تري) وما فيه من مشاهدة ومعاينة لهذا الموقف العظيم الهائل القدر . وبالتالي جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فكان أفضل وأكثر التزاماً حيث حافظ على زمن المضارع לעמוד ، إلا أنه لم يلتزم بالمضارع في (تري) إذ جعل مقابله לעמוד ، ربما قيل جرياً على نسق واو التابع والتي يتحول معها الفعل للزمن المعطوف عليه أي إلى المستقبل، إلا أن هذا ليس صحيحاً ؛ لأنه استخدم الواو العاطفة أمام الماضي في مقابل (حشرناهم) לעמוד بما يحول الفعل هنا للمضارع كذلك . ومن ثم فالترجم لم يلتزم هنا بصيغة المضارع (تري) بل جعل مقابلها صيغة الماضي ، لكنه حافظ على صيغة الماضي (وحشرناهم) לעמוד ، والتزم كذلك بصيغة (فلم تغادر) לעמוד بالضمير للمتكلم ، وهو بالتالي أفضل من ركندورف حيث حافظ على الالتفات من المستقبل إلى الماضي وإن أخذ عليه كون الفعل (تري) ماضياً لديه ، ولذا يجب تعديله، فترجمته قريبة إلى حد كبير من المعنى إلا أنها غير وافية به .

أما بن شمش فنجدته يسير على نهج ركندورف حيث لم يلتزم بالالتفات جاعلاً الأفعال جميعاً للاستقبال $\text{לעמוד} - \text{לעמוד} - \text{לעמוד}$ ، بما أضاع دلالة الالتفات لديه . كما يؤخذ عليه تحويله للفاعل في (تري) وهو للخطاب إلى صيغة الغيبة לעמוד عائداً بالفاعل إلى الأرض مما أضاع دلالة تحويل الأمر بالمعينة . بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديل صيغة לעמוד إلى לעמוד .

(١) أبو السعود : ج ٥ ، ص ٢٢٦ . الزمخشري : ج ٢ ، ص ٧٢٦ .

النمل (٨٧) : ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَنُفِخَ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوَةٍ دَاخِرِينَ﴾

ركندورف : ביום התקע בשופר רעדה תאחז את כל שוכני השמים ויושבי הארץ זולתי ד' ואת יראיו .^(١)

ريفلين : וביום יתקע בשופר ، וחרד כל אשר בשמים וכל אשר בארץ ، בלעדי אשר חפץ אלהים ، והכל יבואו אליו ، והם יז' רבו .^(٢)

بن شمس : ביום ההוא ייתקע בשופר ויחרד כל מי שבשמים ובארץ – זולתי אלה כפי שאללה יחליט – וכולם יבואו אליו נכנעים .^(٣)

التفسير : إيراد صيغة الماضي (ففرع) دون يفرع ، مع أن المعطوف عليه مضارعاً (يُنْفَخ) للدلالة على تحقق وقوعه إثر النفخ وثبوته وأنه كائن لا محالة . لأن الفعل الماضي يدل على وجود الفعل وكونه مقطوعاً به . والمراد فزعهم عند النفخة الأولى حين يصعقون . (إلا من شاء الله) إلا من ثبت الله قلبه من الملائكة ، وقيل الشهداء . وعن الضحاك أنهم الحور والخزنة وحملات العرش .^(٤)

وفي مقابل دلالة الالفات بين الصيغ من المضارع إلى الماضي نجد ركندورف قد حول صيغة المضارع الأولى (ينفخ) إلى صيغة المصدر **התקע בשופר** ، ثم حول صيغة الفعل (ففرع) من الماضي إلى المضارع **רעדה תאחז** بما يحل بدلالة الالفات في الأصل ، إذ لم يظهره المترجم هنا . ثم نجده يخطئ في نقل معنى قوله تعالى (إلا من شاء الله) ؛ أي لن يفرع من ثبت الله I ، بينما جاءت الترجمة **זולתי ד' ואת יראיו** (باستثناء الرب وأتقيائه) . وما أشد البعد في المعنى بين الترجمة وبين الأصل ، فالمترجم يستثنى من الفزع الله جل جلاله ، في حين أن الأصل يستثنى من ثبت الله I ، خاصة وأن لفظ **יראיו** قد يشمل في معناه (من في الأرض) في حين أن الأصل يستثنى الملائكة أو الشهداء أو الخزنة وحملات العرش حسبما ذكر المفسرون ، ومن ثم فالترجمة قاصرة هنا عن دلالة الأصل . ثم نجده يؤكد خطأه وتعمده عدم الالتزام بحذفه قوله تعالى (وكل أتوة داخرين) أي صاغرين للحساب وتلقي الثواب والعقاب ، ومن ثم فالمترجم لم يلتزم بالأصل وجاءت ترجمته بعيدة عن معناه .

(١) ركندورف : عم' 224 .

(٢) ريفلين : عم' 411 .

(٣) بن شمس : عم' 230 .

(٤) الزمخشري : ج ٣ ، ص ٣٨٦ . أبو السعود : ج ٦ ، ص ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

أما ريفلين فكان على نقيض سابقه تماماً حيث حافظ على الالتفات من صيغة المضارعة **יִתְקַע** **בְּשׁוֹפָר**، إلى صيغة الماضي **וַיִּחַרַד** فهو ملتزم بالظاهرة هنا . كما أنه أدرك المراد الدقيق من قوله تعالى (إلا من شاء الله) فجاء بالمقابل **בְּלִעְדֵי אֲשֶׁר חִפֵּץ אֱלֹהִים** ، كما التزم بمقابل قوله تعالى (وكل أتوه داخرين) **וְהַכֹּל יָבוֹאוּ אֵלָיו** ، **וְהֵם יִזְרְבוּ** ، وإن يؤخذ عليه عدم الالتزام بصيغة الماضي (أتوه) إذ جعل مقابلهَا مضارعاً **יָבוֹאוּ אֵלָיו** بما يحل بالمعنى المراد في الأصل . كما أن المقابل **זָרַב** والذي يعني (تفجّر - تدفّق - انبجس) ، كما في (أيسوب ٦ / ١٧) (بعלת **יִזְרְבוּ** **בְּצִמְצוּמוֹ** إذا جَرَّتْ انقطعت) ،^(١) بعيد عن معنى (داخرين) والذي يعني صاغرین؛ أي أذلاء .^(٢) فالترجم رغم إدراكه للكثير من دلالات الآية إلا أن هذا المقابل غير دقيق في معناه ، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة إلى حد كبير من المراد وإن شأها بعض قصور في مفرداتها . لكنه كان أفضل من ركندورف كثيراً .

أما بن شمش فقد التزم بصيغة المضارعة (ينفخ) **יִתְקַע בְּשׁוֹפָר**، لكنه لم يلتزم بصيغة الماضي (ففرغ) إذ جعل المقابل مضارعاً **וַיִּחַרַד** بما يحل كثيراً بدلالة الالتفات في الأصل . كما أنه حذف قوله (ومن في) الثانية مكتفياً بذكرها مع (السموات) ، غير مدرك أن التكرار لها هنا هو لتعدد التعالق فإن جنس من في السموات مختلف عن جنس من في الأرض ، ومن ثم وجب التكرار وهو ما أضاع دلالة المترجم بحذفه له . كما أنه جعل مقابل قوله تعالى (إلا من شاء الله) **זולתי אלה כפי שאלה יחליט** ، ولا شك في أن ثمة فارقاً بين المشيئة والتقدير (الإقرار) هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى حوّل صيغة الماضي (شاء) إلى مضارع **יחליט**، بما يفقد النص جزءاً من دلالاته . كما يؤخذ عليه عدم الالتزام بصيغة الماضي (أتوه) وما فيها من دلالة تحقق الأمر وحدثه إذ أتى بالمقابل بصيغة المضارع **יָבוֹאוּ אֵלָיו** **בְּכַנְעִים** ، إلا أنه أدرك دلالة (داخرين) . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديلها لتلافي ما شأها من قصور إلى : **ביום יתקע בשופר ، וחרד כל אשר בשמים وكل אשר בארץ ، בלעדי אשר חפץ אלהים ، והכל באו אליו ، והם נכנעים [מושפלים] .**

ت- الالتفات من زمن المضارع إلى زمن الأمر :

هود (٥٤) : ﴿.... قال إني أشهد الله واشهدوا آتي بريء مما تشركون﴾

ركندورف : ... **ויאמר : עד ד' וגם אתם תעידו בי כי נקי אנכי מעבודתכם** .^(٣)

(١) أ . ابن شوشن : **ע' זרב . د . شגיב : ע' זרב . ي . شטיינברג : ע' זרב .**

(٢) الزمخشري : المرجع السابق ، نفسه . أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه . الراغب الأصفهاني : ص ١١٦ .

(٣) ركندورف : **עמ' 127 .**

ريفلين : ...ויאמר : " מעיד אנכי לי עדים את אלהים ואתכם ، כי נקי אנכי מאשר תשתפו . ^(١)

بن شمش : ...אז הכריז הוד ואמר : " אני מעיד עלי את אללה ואתכם שאין אני אחראי לאלילים שאתם משתפים עמו . ^(٢)

التفسير : (إني أشهد الله واشهدوا) (لم يقل أشهد الله وأشهدكم) ؛ لأن إشهد الله تعالى على البراءة من الشرك إشهد صحيح ثابت في معنى تثبيت التوحيد وشدة معاقده ، وأما إشهدهم فما هو إلا قناون بدينهم ودلالة على قلة المبالاة بهم فحسب ، فعدل به عن لفظ الأول لاختلاف ما بينهما وجيء به على لفظ الأمر بالشهادة ، كما يقول الرجل فكماً بآخر : أشهد على أي لأحبك ، استهانة بحاله . ^(٣)

وفي مقابل دلالة الالتفات من المضارع إلى الأمر في الآية ، نجد ركندورف حاول الالتزام بالصيغ لكنه لم يتمكن من هذا ؛ إذ جعل الصيغة الأولى **לעיד** صيغة اسمية (شاهد الرب) ، كما أنه في الحالة الثانية حوّل الأمر (اشهدوا) إلى المستقبل **תעידו** (وأنتم تشهدون) فهو قد أخفق في نقل المعنى المراد من الالتفات في الآية وإن أشعر بوجود الظاهرة ، فترجمته قاصرة عن المعنى .

أما ريفلين فنجدته قد حوّل الصيغة الأولى المضارع إلى صيغة الحال **מעיד אנכי** (إني مشهد الرب وإياكم لي شهوداً) ، ثم حذف صيغة الأمر (اشهدوا) ؛ أي أنه أدمج الصيغتين معاً بما أضاع دلالة الالتفات لديه ، حيث ساوى بين الشهادتين شهادة الله وشهادة هؤلاء المكذبين . فترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

أما بن شمش فنجدته سار على نهج ريفلين حيث صاغ الحالة الأولى **מעיד** بصيغة الحال مع حذف صيغة الأمر (اشهدوا) اكتفاء بالصيغة الأولى ، بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل . ومن ثم جاءت الترجمات جميعاً قاصرة عن معنى الأصل .

ومن ثم فالترجمة المقترحة هي تعديل ترجمة ريفلين كما يلي : **ויאמר : " אנכי מעיד לי [עדים] את אללה ، וגם אתם תעידו [היו עדים] בי ، כי נקי אנכי מאשר תשתפו . ^(٤)**

(١) ריבלין : עמ' 222 .

(٢) בן שמש : עמ' 133 .

(٣) الزمخشري : ج ٢ ، ص ٤٠٣ ، ٤٠٤ . أبو حيان الأندلسي : ج ٦ ، ص ١٦٨ .

(٤) ما ورد من نماذج غير هذه حول الالتفات من الماضي إلى الأمر ، أو من الأمر إلى الماضي ، أو من الأمر إلى المضارع إنما اختلفت حولها القراءات والتفديرات ، بما يخرجها عن حيز الظاهرة . وذلك على سبيل المثال كما في : البقرة ١٢٥ ، ٢٠٣ النساء ١٣٥ ، المائدة ٨ ، الأنعام ٧٢ ، الأعراف ٢٩ . وغيرها .

ثالثاً : المخالفة في العدد :

أ- الالتفات من الأفراد إلى الجمع :

النمل (١٦) : ﴿ وورث سليمان داود وقال يا أيها الناس علّمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا هو الفضل المبين ﴾

ركندورف : ويירש שלמה את דויד ויאמר : בני עמי ! אלהים הורני את שיח בעלי הכנפים ויאזרני בכל דבר : הן זה מותר גלוי .^(١)

ريفلين : ويירש שלמה את דויד ، ויאמר : בני האדם ، למדנו שיחת העופות ، וינתן לנו מכל ، אכן זה הוא מיתרון הגלוי .^(٢)

بن شش : כאשר ירש שלמה את דויד הכריז : " בני אדם ! אללה לימד אותי שיחת חיות ועופות והעניק לי בחסדו הטוב כל דבר " .^(٣)

التفسير : (وقال يا أيها الناس) تشهيراً لنعمة الله ، وتنوياً بها ، واعترافاً بمكافأها ، ودعاء للناس إلى التصديق بذكر المعجزة التي هي علم منطق الطير ، وغير ذلك . وأراد عليه السلام بقوله (علّمنا... وأوتينا) بالنون وجهين : أحدهما : أن يريد نفسه وأباه . والثاني : أن هذه النون يقال لها نون الواحد المطاع - لبيان حاله وصفته من كونه ملكاً مطاعاً وليس التجبر والتكبر من لوازمها ، بل قال ذلك تمهيداً لما أراد منهم من حسن الطاعة والانقياد له في أوامره ونواهيهِ .^(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات من المفرد إلى الجمع، نجد ركندورف لم يلتزم به ، بل صاغ الآية في الحالتين بصيغة المفرد و**יאמר** - **הורני** بما أضاع دلالة الالتفات العددي هنا . وما يؤكد تعمده إضاعته جزءاً من المعنى أنه عند تعامله مع صيغة المبني للمجهول (**علّمنا**) (**أوتينا**) وما فيهما من تعظيم وتشويق لمعرفة الفاعل وهو الله تبارك وتعالى وجذباً لانتباه المتلقي ، نجده حوّلها إلى صيغة المبني للمعلوم **אלהים הורני** - **ויאזרני** بما أفقد النص دلالة البناء للمجهول في الحالتين . كما أنه في قوله تعالى (من كل شيء) والمراد به كثرة ما أوتيهِ وقال "ابن عباس" كل ما يهيمه من أمر الدنيا والآخرة .^(٥) نجد المترجم استخدم المقابل **בכל דבר** (بكل شيء)، وثمة فارق كبير بين من التي هي للجزء وبين كل التي هي للعموم ، فالعموم هنا جزء مما هو أعم ، وهو ما فقدته الترجمة عند التعامل مع النص . كما أشار في هامشه إلى ما ورد في (مل' ٩ / ١٣) والقصة الواردة في هذا

(١) ركندورف : عم' 220 ، 221 .

(٢) ريبلي : عم' 402 .

(٣) بن شمش : عم' 227 .

(٤) الزمخشري : ج ٣ ، ص ٣٥٤ . أبو السعود : ج ٦ ، ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

(٥) أبو السعود : ج ٦ ، ص ٢٧٧ .

الموضع تشير إلى قصة سليمان مع "حيرام" عندما استعان به سليمان في إمداده بالأخشاب والحجارة اللازمة لبناء الهيكل ، وما أشد البعد والافتراء عند الإشعار بأن الآية الكريمة تنفق في دلالتها مع ما ورد في المقرأ هنا ، فهذا محض كذب والفتراء من المترجم . ومن ثم جاءت الترجمة هنا قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

في حين نجد ريفلين قد التزم بالالتفات من المفرد ויאמר إلى الجمع לאמרו مع حفاظه على صيغة البناء للمجهول في الحالتين לאמרו - ויאמרו לו . كما حرص على استخدام مقابل (من كل شيء) المباشر وهو מכלל ، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل ، قريبة من المعنى .

أما بن شمش فنجده قد سار على نهج ركندورف حيث صاغ الآية على الأفراد הכריז - ויאמר - אללה לימד אותי بما أضاع دلالة الالتفات . كما حول صيغة المبني للمجهول إلى صيغة المبني المعلوم אללה לימד אותי - והעניק לי ، وكذلك استخدم مقابل (من كل شيء) כל דבר خلافاً للأصل ، بما أفقد الترجمة الكثير من معنى الأصل . وقد أضاف من لدنه لفظ חיות (الحيوانات) وهو ما لم يرد في الأصل ولم يقدره أحد من المفسرين ، ولم يكتف بهذا بل حذف الجملة الاسمية (إن هذا هو الفضل المبين) واستبدلها بلفظ واحد هو כחצוהו جاعلاً المعنى (والله منح لي (آتاني) بفضله الحسن كل شيء) ، وما أبعد هذه الترجمة عن قول سليمان وما فيه من شكر وحمد لله عز وجل . وهو ما أضاعه المترجم إذ جعل الفضل قاصراً على الإيتاء بينما في الأصل يشمل الفضل التعلم والإيتاء معاً . وقد أشار في هامشه إلى (مل' ٥ / ٩ - ١٣) وهي فقرات تدور في نفس إطار ما ذكره ركندورف في هامشه ، بما يجعل المترجم يحتمل النص دلالات ومعاني لم ترد به . وبالتالي فهو يوهم القارئ بوجود اقتباس من المقرأ في القرآن حسبما يعتقد هو وركندورف سراً في ذلك على نهج الكثير من المستشرقين اليهود خاصة ، وهو ما يجعل ترجمتهما غاية في القصور والبعد حتى عن قواعد الأمانة العلمية . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

الزخرف (٣٦، ٣٧) : ﴿ ومن يغش عن ذكر الرحمن نقیض له شیطاناً فهو له قرین * وإنهم لیسدوهم عن السبیل ویحسبون أنهم مهتدون ﴾

ركندورف : השב מאחרי זכרון אלהיך הרחום מתברת השטן הוא ، ולעד ידבק בו * הוא יתעהו מאחרי הדרך הטובה ، והוא ידמה בפשו ، כי בדרך הטובה הוא .^(١)

ريفلين: ואשר עורר הוא מהזהרת הרחמן טעיד לו שטן והוא עמית לו * ואמנם הסר יסירות מן הדרך וידמו כי הם מאשרים בדרך .^(٢)

(١) ركندورف : عم' 286 .

(٢) ريفلين : عم' 555 .

בן שמש : לכל המתעלם מאזהרת הרחמן בצרה כחבר לו את אחד השטנים שיטה אותו מן הדרך הישר של המודרכים .⁽¹⁾

التفسير : (ومن يعش عن ذكر الرحمن) أي يتعام عن القرآن ، وإضافته إلى اسم الرحمن للإيذان بروله رحمة للعالمين . وجمع ضمير الشيطان لأن المراد به الجنس ، وجمع ضمير (من) رعاية للمعنى كما أفرد أولاً رعاية للفظ ؛ وذلك لأن (من) مبهم في جنس العائش، وقد قيض له شيطان مبهم في جنسه ، فلما جاز أن يتاولا لإلهامهما غير واحد ، جاز أن يرجع الضمير إليهما مجموعاً .⁽²⁾

وفي مقابل دلالة الانتقال من الأفراد إلى الجمع نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الآيتين على الأفراد חברת השטן - הוא יתעלהו بما أضاع الدلالة السابق ذكرها للالتفات . كما يؤخذ عليه تحويله الجملة الفعلية (تقيد له شيطاناً) والفاعل هو الله تعالى ، إلى الصيغة الاسمية מחברת השטן הוא (من جماعة الشيطان هو) ، وما أشد الفارق بين تقييد الشيطان لذلك المتعامي عن ذكر الرحمن ليزداد ضللاً فوق ضلاله ، وبين المعنى بأنه من جماعة الشيطان . وفي مقابل هذا حوّل الجملة الاسمية (فهو له قرين) إلى جملة فعلية ולעצד ידבק בו (وللأبد يلصق به) بما يخل بدلالة الثبوت والدوام المستفادة من الجملة الاسمية ، خلافاً للتجدد والحدوث المستفاد من الجملة الفعلية . وبالتالي فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالة .

أما ريفلين فنجده أكثر التزاماً بالأصل إذ حرص على الالتفات من الأفراد שטן إلى الجمع הסר יסירותם وجاء بالمصدر المطلق هنا لحرصه على التوكيد باللام في الأصل ، كما التزم بالصيغة الفعلية للجملة الأولى בויעצד לו שטן ، وكذلك بالصيغة الاسمية للجملة الثانية והוא עצמית לו ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن שמش فنجده سار على نهج ركندورف حيث صاغ الآيتين بالأفراد אחד השטנים - שיטה אותו بما أضاع دلالة الالتفات هنا . كما دمج الجملة الفعلية والاسمية معاً בצרה כחבר לו את אחד השטנים خلافاً للأصل ، كما حذف قوله تعالى (ويحسبون أنهم مهتدون) ، وبالتالي فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالة . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

=====

القلم (٤٤) : ﴿ فذرني ومن يكذب هذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ﴾

ركندورف : הניחו לי ולמכחש בחזיוני הן עצמית את הבוגדים פתאום .⁽³⁾

(1) בן שמש : עמ' 298 .

(2) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٢٥٢ . أبو السعود : ج ٨ ، ص ٤٧ . الألوسي : ج ٢٥ ، ص ٨١ .

(3) רקנדורף : עמ' 333 .

ريفلسين : הניחה לי אפוא [לבדי] עם המכחש בדבר הזה בורידם מטה מטה מן המקום אשר לא ידעו .^(١)

بن شمش : הניחה לי איפא לטפל במתכחשים לאזהרה זו ואני אובילם מדחי אל דחי בדרך לא ידועה .^(٢)

التفسير : (فذرني ومن يكذب بهذا الحديث) أي كله إلى لاني أكفيك أمره ؛ أي حسبك في الإيقاع به والانتقام منه أن تكل أمره إلى وتخلي بيني وبينه فإني عالم بما يستحقه من العذاب، وهذا وعيد شديد لمن كذب بما جاء به صلى الله عليه وسلم . (سنستدرجهم) استئناف مسوق لبيان كيفية التعذيب المستفادة من الأمر السابق إجمالاً ، أي سنستدرجهم إلى العذاب درجة فدرجة بالإحسان وإدامة الصحة وازدياد النعمة ، وذلك أنه تعالى يواتر عليهم النعم مع انهماكهم في الغي ، فيحسبوا أنها لطف لهم منه I فيزدادوا بطراً وطغياناً حتى يحق عليهم كلمة العذاب على أفضح حال وأشنعها .^(٣) وكأنه تعالى قد أفرد الضمير في (فذرني) للإيحاء لهذا المكذب بالمزيد من الوعيد فإنه تعالى قد عدل عن ضمير العظمة وكأنه يؤكد له أنه بالرغم من كل ما يظنه ذلك المكذب من عظمة ومنعة له لن يجد له نصيراً أمام الله تعالى . والتفت تعالى إلى ضمير العظمة (سنستدرجهم) باعتبار أن هذه الحال لا يقدر عليها إلا هو سبحانه فإن الأمر يتطلب تنوعاً في الإنعام من مال ورزق وأعوان رحمة...إلخ وأن الاستدراج أمر لا يقدر عليه بشر فهو تعالى وحده القادر وهو من بيده المن والعطاء نعمة ونقمة . فكان لابد من الالتفات لضمير العظمة .

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف قد التزم بالالتفات من الأفراد إلى الجمع 677؛ أي أنه حافظ على المعنى ، لكنه من ناحية أخرى أدخل بنسق الأصل إذ أضاع دلالة الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم (فذرني) وجعل مقابله 677 بالجمع ، وكأن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يليق به أن يخاطبه المولى عز وجل . كما أنه حوّل (الحديث) من التعريف بالأداة إلى 677 المعرفة بالضمير وهو ما يضيع جزءاً من الدلالة ؛ لأن التعريف بالأداة يعني أنه صار معلوماً لديهم ومعلوماً صدقه وصحة نسبته لله عز وجل ، في حين أن التعريف بالضمير يفيد التشريف والتعظيم بنسبه لله عز وجل دون تأكيد على كونه معلوماً لهم . كما أضاع دلالة (الاستدراج) وما فيها من جمال فاستخدم المقابل 677 والذي يعني (أباد - أهلك) وهو مقابل قاصر عن جماليات الأصل؛ لأن المراد ليس الإهلاك بل التعذيب بالنعمة ، كما أنه أظهر مقابل الضمير 677 وهو متسق في معناه مع دلالة التكذيب ، لكنه بهذا الإظهار يوحي بوجود التفات من الإضمار إلى الإظهار خلافاً للأصل . كما أنه أساء فهم معنى (من حيث لا يعلمون) أي لا يعلمون أن الإمهال والإنعام

(١) ריבלין : עמ' 677 .

(٢) בן שמש : עמ' 354 .

(٣) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٥٩٥ . أبو حيان الأندلسي : ج ٧ ص ٥٨٤ . أبو السعود : ج ٩ ، ص ١٨ ، ١٩ . الألويسي : ج ٢٩ ، ص ٣٦ .

عليهم سبب للعقوبات ، في حين جاء المقابل **פתאום** والذي يعني (فجأة - بغتة) ، وكأن الأمر سيأتي بغتة بما قد يوحي بأن هناك ظلماً لحق هؤلاء . وبالتالي جاءت ترجمته قاصرة عن دلالة الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فنجد أنه قد حافظ على الالتفات من الأفراد **לי אפוא [לבדי]** **עם המכחש** إلى الجمع **נורידם** ، كما حافظ على صيغة الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم **הניחה** ، والتزم بتعريف (الحديث) بالأداة **בדבר הזה** . كما التزم بدلالة (الاستدراج) **נורידם מטה מטה** أي الإهباط أو الإنزال بالتدريج وهو يتفق مع ما ذكره المفسرون حول دلالة ، كما التزم بالضمير المتصل بالفعل كما في الأصل . والتزم كذلك بدلالة (من حيث لا يعلمون) **מן המקום אשר לא ידעו** ، وبالتالي فترجمته أكثر دقة والتزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجد أنه غير ملتزم بصيغة الأصل ، بل صاغ الآية على الأفراد **לי - ואני** بما يحل بمعنى الالتفات هنا ، وإن حافظ على صيغة الخطاب في صدارة الآية للمفرد **הניחה** ، وحافظ على تعريف (الحديث) بالأداة **לאזהרה זו** . كما أدرك دلالة (الاستدراج) **אובילם מדחי אל דחי** مع الحفاظ على الضمير الملحق بالفعل ، وكذلك أدرك دلالة (من حيث لا يعلمون) **בדרך לא ידעו** ، فهو مع حفاظه على نسق الأصل إلا أنه لم يلتزم بالالتفات في الآية بما أفقد ترجمته جزءاً من المعنى . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

ب- الالتفات من الجمع إلى الأفراد :

الأنبياء (١٠٥) : ﴿ ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون ﴾
רכנודורف : **הן כתבנו בספר הזמירות אשר גלינו אחרי זכרוננו** ، **כי עבדינו התמימים ינחילו את הארץ** .^(١)

ريفلين : **וכבר כתבנו בזכור אחרי [ספר] הזהרה כי את הארץ יירשوه עובדי עושי הישר** .^(٢)

بن شمش : **בתהלים כתבנו לאחר הזהרה : צדיקים יירשו ארץ** .^(٣)

التفسير : (ولقد كتبنا في الزبور) هو كتاب داود عليه السلام ، أي وبالله لقد كتبنا في كتاب داود بعدما كتبنا في التوراة ، أو كتبنا في جميع الكتب المعولة بعدما كتبنا وأثبتنا في اللوح المحفوظ . (أن الأرض يرثها عبادي الصالحون) أي عامة المؤمنين بعد إجلاء الكفار، وهذا وعد منه تعالى

(١) **ركنودورف** : **עמ' 191** .

(٢) **ريبلين** : **עמ' 342** .

(٣) **بن شمش** : **עמ' 198** .

ياظهار الدين وإعزاز أهله .^(١) ولعل الالتفات من ضمير العظمة (كتبا) ومما فيه من تعظيم للأمر وتعظيم لله عز وجل إلى ضمير الأفراد (عبادي) باعتبار أن المراد هنا إقرار وعد ما وتأكيد وليس المراد التعظيم ، ولذا أتى بالضمير على الأصل وهو الأفراد .

وفي مقابل الالتفات في الأصل والدلالة المستفادة منه نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الآية على الجمع כתבנו - לבדינו بما أضاع دلالة الالتفات في الأصل . كما يؤخذ عليه أنه جعل مقابل (الزبور) ספר הזמירות (كتاب الترانيم) وهو مقابل غير ملائم للأصل . كما أنه أضاف אשר גלינו ، وعرف (الذكر) بالضمير זכרנו بما يفقد النص جزءاً من دلالة ، كما لم يلتزم بتقديم (الأرض) بل أوردها مفعولاً به ، وبالتالي جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالة .

أما ريفلين فنجد أنه قد التزم بالالتفات من الجمع כתבנו إلى الأفراد לבדי ، كما حرص على المقابل الصوتي (للزبور) זבור ، وإن خلط بين الزبور بالأفراد وبين (الزبور) بالجمع . وحافظ على تعريف الذكر بالأداة הזהרה ، كما حافظ على تقديم (الأرض) على الفعل ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجد أنه غير ملتزم بالالتفات في الأصل إذ جاء بالجمع כתבנו وحذف (عبادي) مكتفياً بالوصف النكرة לבדיקים بما أضاع الدلالة المستفادة من الالتفات في الآية . كما يؤخذ عليه تقديمه للمفعول (الزبور) בתהלים إلى صدارة الجملة خلافاً للأصل الذي يؤكد الفعل وليس المفعول ، بالإضافة لتأخيره ذكر (الأرض) ، كما فعل ركندورف ، وبالتالي فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

الشعراء (١٠٠ ، ١٠١) : ﴿لما لنا من شافعين * ولا صديق حميم﴾

ركندورف : ועתה אין לנו מליץ ، ואין מי יגן בעדנו .^(٢)

ريفلين : אין לנו עתה כל מפגיעים * ולא ידיד חם .^(٣)

بن شمش : וכעת אין לנו מליץ ולא ידיד ומגן .^(٤)

التفسير : (شافعين) جمع الشفعاء لكثرة عادة ، كما أن أفراد الصديق لقلته أو لصحة إطلاقه على الجمع كالعدو تشبيهاً لهما بالمصادر كالحنين والقبول .^(٥)

(١) أبو السعود : ج ٦ ، ص ٨٨ . الزمخشري : ج ٢ ، ص ١٣٨ .

(٢) ركندورف : עמ' 216 .

(٣) ريبلي : עמ' 393 .

(٤) بن שמש : עמ' 222 .

(٥) الزمخشري : ج ٣ ، ص ٢٢٢ . أبو السعود : ج ٦ ، ص ٢٥٣ .

وفي مقابل الالتفات من الجمع إلى الأفراد نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الآيتين على الأفراد **מלויץ - מי יגן** ، مع تحويله لصيغة الآية الثانية من الجملة الاسمية إلى الجملة الفعلية **ואין מי יגן בעצמו** . بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل وفاقدة لجزء من دلالاته .

أما ريفلين فقد حرص على الالتزام بالالتفات من الجمع **כל מפגיליים** إلى الأفراد **ידיד** ، كما حافظ على دلالة الجملة الاسمية في الأصل ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث صاغ الآيتين على الأفراد **מלויץ - ידיד** بما أضع ظاهرة الالتفات العددي هنا ، كما حذف الصفة (حميم) وهو القريب من النفس المخلص في صداقته ، واستبدلها بإضافة الاسم **מגן** (مدافع - حام) والذي لا مقابل له في الأصل بما يحل بجزء من المعنى ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

سأ (٤٥) : ﴿ وكذب الذين من قبلهم وما بلغوا معشار ما آتيناهم فكذبوا رسلي فكيف كان نكير ﴾

ركندورف : גם האנשים אשר היו לפנייהם ، ענו שקר בשלוחיהם ואין להם עשירות הון האנשים הלזו ، ובכל זאת עונים שקר בשלוחי אך גדולה היתה נקמתו.^(١)

ريفلين : ואכן כחשו אלה אשר [קמו] לפניכם . והם לא השיגו בעשירות מאשר נתנו להם ויתנו את שליחי לכוזבים .^(٢)

بن شمش : أولم آله שקدمو لهم גם הם התכחשו לשליחיהם אך לקודמיהם לא הענקנו אפילו עשירות ממה שהענקנו להם . הם התכחשו לשליחנו .^(٣)

التفسير : (وكذب الذين من قبلهم) من الأمم المتقدمة والقرون الخالية كما كذبوا . (وما بلغوا معشار ما آتيناهم) أي ما بلغ هؤلاء عشر ما آتينا أولئك من القوة وطول العمر وكثرة المال ، أو ما بلغ أولئك عشر ما آتينا هؤلاء من البينات والهدى . (فكذبوا رسلي) عطف على (كذب الذين) بطريق التفصيل والتفسير فجعل تكذيب الرسل مسبباً عنه ، كقول القائل : أقدم فلان على الكفر فكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم .^(٤) ولعل الالتفات من الجمع (آتيناهم) إلى المفرد

(١) ركندورف : عم' 191 .

(٢) ريبلي : عم' 342 .

(٣) بن شمش : عم' 198 .

(٤) الزمخشري : ج ٣ ، ص ٥٨٩ . أبو السعود : ج ٧ ، ص ١٣٨ . أبو حيان الأندلسي : ج ٨ ، ص ٥٥٩ ، ٥٦٠ .

(رسلي) يدل على أن المقام الأول مقام فضل ومنة ، ولذلك حسن استخدام ضمير العظمة لتعظيم الأمر فالله تعالى هو الوحيد القادر على المنح والإعطاء . ثم أتى بضمير الأفراد جرياً على الأصل باعتبار المقام مقام تشريف للرسل أنفسهم مع التفصيل لكل رسول على حدة فحسن مجيء الضمير هنا مفرداً ، أو باعتبار أن المقام مقام تهديد ووعيد وتعداد لجرائم هؤلاء المكذبين بحلول مصير الأمم السابقة عليهم من الإهلاك والدمار حيث إن تكذيب أحد الرسل هو تكذيب لكافة الرسل السابقين.

وفي مقابل دلالة الالتفات من الجمع إلى الأفراد نجد ركندورف غير ملتزم به ، ذلك أنه حذف قوله تعالى (ما آتيناهم) وحول جملتها من الفعلية إلى الاسمية **וְאֵין لَهُם עֲשִׂירִית הוֹן הָאֲנָשִׁים הַלֵּזוֹ** ، وبالتالي أضاع ظاهرة الالتفات وأفقد النص جزءاً من معناه . كما أنه أضاف **בְּשִׁלּוּחֵיהֶם** كمفعول للفعل (كذبوا) وهو ما يتفق مع السياق ، إلا أن الترجمة جاءت قاصرة عن دلالة الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فقد حافظ على صيغة الالتفات من الجمع **בָּתָּבוּ** إلى المفرد **שְׁלִיחֵי** ، مع الالتزام بفعلية الجملة كما في الأصل ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجد أنه قد صاغ الآية بصيغة الجمع **הַעֲבָדָבוּ** - **לְשִׁלּוּחֵי** دون اهتمام بدلالة الالتفات هنا ، كما قدر مفعولاً للتكذيب الأول **לְשִׁלּוּחֵיהֶם** ، كما فعل ركندورف ، وبصفة عامة جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالاته . ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل .

ت- الالتفات من الأفراد إلى الشية :

المائدة (٦٤) : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعَنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ... ﴾

ركندورف : היהודים אומרים, יד אל קפוצה, אמנם ידיהם קפוצים, ארורים הם על אמרי פיהם ! לא כי ידי אל פתוחות למען פזר...^(١)

ريفلين : ויאמרו היהודים: " ידי אלהים אסורות " . ידיהם אסורות . ארורים הם על אשר אמרו . לא כי ידיו פשוטות, יפזר...^(٢)

بن شمش : היהודים אומרים: " יד אללה קפוצה היא " ! ואולם ידיהם הם קפוצות והם מקוללים בעד דבורים גלויים כאלה, כי ידי אללה פתוחות להעניק...^(٣)

(١) ركندورف : عم' 65 .

(٢) ريبلين : عم' 114 .

(٣) بن شمش : عم' 70 ، 71 .

التفسير : (يد الله مغلولة) كناية عن البخل فإن غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود . (بل يداه مبسوطتان) ثنى اليد هنا خلافاً للإفراد في قولهم ذلك باعتبار أن تشية اليد هنا للمبالغة في الرد عليهم ونفي البخل عنه تعالى ، أو إثباتاً لغاية جوده تعالى ، فإن غاية ما يبذله السخي من مال أن يعطيه بكلتا يديه . وقيل التشية للتنبيه على منحه تعالى لنعمتي الدنيا والآخرة ، وقيل على إعطائه إكراماً وعلى إعطائه استدراجاً .^(١)

وفي مقابل هذا المعنى للالتفات هنا نجد كلاً من ركندورف وبن شمش قد التزم بالإفراد في صدارة الآية **יד אל - יד אללה** ، وبالالتفات للتشية فيما بعد ذلك **יד אל - ידי אללה** ، حيث أدركا هنا المعنى من وراء هذا الالتفات في النص . وبالتالي فترجمة كل منهما ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

في حين نجد ريفلين غير ملتزم بالالتفات ، حيث جمع (اليد) في الحالتين **יד אללהים - ידיו** ، بما يضيع المعنى الكامن وراء الالتفات هنا ويجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . وبالتالي فترجمتا ركندورف وبن شمش هما الأفضل في هذا الجزء من الآية .

يونس (٧٨) : ﴿ قالوا أجتنا تلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء في الأرض وما نحن لكما بمؤمنين ﴾

ركنـدورف : ויאמרו: הבאתם אלינו למען השיבנו מאמונת אבותינו ולמען תמשלו בארץ? לא נאמין בכם .^(٢)

ريفـلـين : ויאמרו: " הבאת אלינו למען הסב אותנו מן [הדבר] אשר מצאנו את אבותינו מחזיקים בה، למען תהיה לכם שניכם הגדולה בארץ. אין אנחנו מאמינים לכם " .^(٣)

بن شـمـش : ויענו: " האם באתם להעבירנו ממינהגי אבותינו למען יהיה לכם השלטון בארץ? לא! אין אנו מאמינים לכם " .^(٤)

التفسير : (لتلفتنا) أي لتصرفنا ، (عما وجدنا عليه آباءنا) من عبادة الأصنام . (وتكون لكما الكبرياء) أي الملك أو التكبر على الناس باستباعتهم . (في الأرض) أي أرض مصر . وتشية الضمير في هذين الموضعين بعد إفراده فيما تقدم من المقامين باعتبار شمول الكبرياء لهما عليهما السلام ،

(١) الزمخشري : ج ١ ، ص ٦٥٤ وما بعدها . أبو السعود : ج ٣ ، ص ٥٨ .

(٢) ركندورف : عم' 121 .

(٣) ريبـلـين : عم' 212 .

(٤) بن شـمـش : عم' 126 .

واستلزام التصديق لأحدهما التصديق للآخر . وأما اللفت والجميء له فحيث كانا من خصائص صاحب الشريعة أسند إلى موسى عليه السلام خاصة .^(١)

وفي مقابل دلالة الالتفات من الأفراد إلى التثنية في الآية نجد ركندورف قد صاغ قوله تعالى (أجنتنا) والضمير فيها للمفرد ، بالجمع **הבאתם אלינו** خلافاً للأصل ، كما صاغ الالتفات إلى المثني (لكما الكبرياء) بالجمع **תמשלו** كذلك ، بما أضاع دلالة الالتفات في الآية وهو ما تعمله المترجم هنا ، فترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة والتزاماً حيث حرص على الأفراد في صدارة الآية **הבאת**، ثم التفت إلى المثني **תהיה לכם שניכם הגדולה** حيث استطاع الملاءمة بين المثني هنا وبين نسق اللغة العبرية ، فأتى بلفظ **שניכם** بعد الضمير تأكيداً على أن المراد مثني وليس جمعاً . وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف ؛ حيث صاغ الآية بالجمع في الحالتين خلافاً للأصل **האם באתם - יהיה לכם השלטון** جرياً على ما سبق ذكره من ناحية ، وجرياً على نهج اللغة ذاتها من ناحية أخرى ، ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .^(٢)

ث- الالتفات من التثنية إلى الأفراد :

التوبة (٦٢) : ﴿يخلفون بالله لكم ليرضوكم والله ورسوله أحق أن يرضوه إن كانوا مؤمنين﴾ ركندورف : **הם נשבעים בד' כי יבקשו למצא חן בעיניכם מה טוב להם למצא חן בעיני ד' ושליחו אם מאמינים הם** .^(٣)

ريفلين : **ישבעו לכם באלהים לרצותכם ואולם לאלהים ולשליחו יאתה יותר אשר ירצוהו אם מאמינים הם** .^(٤)

بن شمش : **הם נשבעים לכם באללה לרצותכם ולפייסכם אך מוטב להם לציית ולהתנהג ברצון אללה ושליחו אם באמת הם מאמינים** .^(٥)

(١) أبو السعود : ج ٤ ، ص ١٦٩ .

(٢) وأما عن الالتفات من الجمع إلى التثنية ، والعكس فمن الصعب نقله إلى اللغة العبرية ، نظراً لأن نسق اللغة ذاته يعامل المثني معاملة الجمع ، فأصبح من غير الممكن القطع بكون أحد المترجمين نجح في هذا النقل أو لم ينجح . وبالتالي فهذا النسق العبري يفقد النص القرآني جزءاً من معناه نظراً للفاقد في الترجمة بين اللغتين .

(٣) ركندورف : عم' 110 .

(٤) ريبليين : عم' 193 .

(٥) بن شمش : عم' 115 .

التفسير : (يخلفون بالله لكم) الخطاب للمؤمنين خاصة ، وكان المنافقون يتكلمون بالمطاعن ثم يأتونهم فيعتذرون إليهم . (والله ورسوله أحق أن يرضوه) وإفراد الضمير في يرضوه إما للإيذان بأن رضاه صلى الله عليه وسلم مندرج تحت رضاه I ، فإنه لا تفاوت بين رضا الله I ورضا رسوله صلى الله عليه وسلم . أو أن يكون المعنى والله أحق أن يرضوه ورسوله كذلك .^(١)

وفي مقابل دلالة الالتفات من المثنى إلى المفرد في الآية نجد ركندورف قد حذف الضمير في (يرضوه) مع تقديم وتأخير خلافاً للأصل ؛ حيث قدّم مقابل (يرضوه) مع تأخير موقع قوله تعالى (الله ورسوله) من صدارة الجملة إلى موقع المفعول به لَمُضَاعَا حָן بَعِيْنِي د' וְשَلِيחו ، وهو بهذا قد أضعاف الالتفات من الآية ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالة .

أما ريفلين فقد التزم بالالتفات في الآية حيث حافظ على موقع (الله ورسوله) في صدارة الجملة، ثم عاد بالضمير المتصل بالفعل للمفعولية على الأفراد وأولم لאלהים וְשَلِيחו יאתה יותר אשר ירצוהו ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجد أنه قد سار على خطى ركندورف حيث حذف الضمير في (يرضوه) وذلك بتقديمه لصيغة المصدر مع تأخير مقابله قوله تعالى (الله ورسوله) إلى نهاية الجملة אך מוטב להם לציינת ולהתנהג ברצון אללה וְשَلِيחו بما أضعاف الظاهرة وأخل بالمعنى . وبالتالي فترجمته غير ملتزمة بالأصل . ومن ثم تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

طه (١١٧) : ﴿فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى﴾

ركندورف : ונאמר : אדם הן שונא זה לך ולאשתך، לכן השמרן، פן יוציאכם מן הגן ותספור .^(٢)

ريفلين : ונאמר: אדם הנה זה אויב לך ולאשתך، אל יוצא אפוא אתכם מגן העגן، פן תהיה אמלל .^(٣)

بن شمش : ואז אמרנו לו: זהו אויב לך ולזוגתך، והיזהרו שלא יוציאכם מן הגן ותהיו אומללים .^(٤)

التفسير : (فقلنا) عقب ذلك اعتناءً بنصحه . (فتشقى) جواب للنهي وإسناد الشقاء إليه خاصة دون حواء بعد تعليق الإخراج الموجب له بما معاً ، لأصالته في الأمور واستلزام شقائه لشقائها

(١) الزمخشري : ج ٢، ص ٢٨٥ . أبو السعود : ج ٤ ، ص ٧٨ .

(٢) ركندورف : עמ' 184 .

(٣) ريبلين : עמ' 328 .

(٤) بن شמש : עמ' 191 .

مع ما فيه من مراعاة الفواصل . وقيل المراد بالشقاء التعب في تحصيل مبادئ المعاش ، وذلك في وظائف الرجال .^(١)

وفي مقابل دلالة الالتفات من المثني إلى الأفراد نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الترجمة بالجمع بلا التفات **יוציאכם - ותספו** ، بما أضاع الدلالة المرادة هنا ، وبالتالي فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجدته قد التزم بالالتفات من المثني (الجمع باعتبار طبيعة اللغة العبرية) **אל יוצא אפוא אתכם** إلى المفرد **פן תהיה אמלל** ، بما يعني إدراكه لدلالة الالتفات هنا . وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شמש فسار على نهج ركندورف من عدم الالتزام بالالتفات ، حيث صاغ الآية بصيغة الجمع في الحالتين **שלא יוציאכם - ותהיו אומללים** ، بما يفقد ترجمته جزءاً من دلالة الأصل . ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل .

الشعراء (١٦) : ﴿ فأتيا فرعون فقولا إنا رسولُ رب العالمين ﴾

ركندورف : **ויבואו אל פרעה ויאמרו : אנחנו שלוחי אדון העולמים** .^(٢)

ريفلين : **ובאו שניכם אל פרעה ואמרו : הנה אנחנו שליח ריבון העולמים** .^(٣)

בן שמש : ותשמע מה יענה פרעה כשתבואו ותאמרו : אנו שליחי ריבון העולמים .^(٤)

التفسير : (إنا رسولُ رب العالمين) أفراد الرسول هنا خلافاً لقوله تعالى (إنا رسولا ربك) ؛ لأن الرسول هنا بمعنى الرسالة فجاز التسوية فيه - إذا وصف به - بين الأفراد والشية والجمع . ويجوز أن يكون باعتبار رسالة كل منهما واتفاقهما على شريعة واحدة ، أو لاتحاد مطلبهما وللأخوة ، فكأنهما رسول واحد .^(٥)

وفي مقابل دلالة الالتفات من المثني إلى المفرد في الآية الكريمة نجد ركندورف قد صاغ الآية على الجمع دون إشعار بوجود التفات فيها **אנחנו שלוחי** بما أضاع دلالة هنا . كما يؤخذ عليه جعله مقابل صيغة (فأتيا) وهي الأمر المباشر لهما صيغة الماضي **ויבואו** (فأتيا) ، ولعله خلط هنا بين صيغة الماضي وصيغة الأمر نظراً لتشابههما في الكتابة . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من دلالة .

(١) الزمخشري : ج ٣ ، ص ٩١ ، ٩٢ . أبو السعود : ج ٦ ، ص ٤٤ .

(٢) ركندورف : ص ٢١٤ .

(٣) ريبلي : ص ٣٨٨ .

(٤) بن شמש : ص ٢٢٠ .

(٥) الزمخشري : ج ٣ ، ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ . أبو السعود : ج ٦ ، ص ٢٣٧ . الألوسي : ج ١٩ ، ص ٦٧ .

أما ريفلين فقد حرص على دلالة الالتفات إذ حافظ على الانتقال من المثني (الجمع باعتبار نسق اللغة العبرية) **הנה אנחנו** إلى المفرد **שליח** ، بما يعني إدراكه للدلالة المقصودة هنا . كما التزم بصيغة الأمر في صدارة الآية وأكد صيغة المثني بلفظ **ובאו שניכם** بما يعني إدراكه لمغزى الالتفات في الأصل ، وبالتالي لترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث صاغ الآية على الجمع بلا التفات **אנו שליחי** . كما يؤخذ عليه تحويله لصيغة الأمر الإنشائية (فأتيا) إلى صيغة الاستقبال الحسري **בשבתבואו** (حينما تأتوا إلى) . كما دمج هذه الآية مع الآية السابقة عليها ؛ (فسنسمع ما سيجيب به فرعون حين تأتون إليه فتقولوا) ، بما جعله يؤخر فعل الأمر من صدارة الآية رغم أن الاهتمام متوجه إليه باعتبار أن الأمر بالإتيان هنا إنما يعني الوصول إلى المرسل إليه ، وليس مجرد تأكيد للأمر بالذهاب حسبما أشار المفسرون .^(١) ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من دلالاته . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل ..

رابعاً : المخالفة بين الأدوات :

طه (٦٩) : ﴿...إنما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى﴾

ركندورف : ...כי אך בערמה ובכשפים פעלו، והמכשפים לא יצליחו בכל אשר יהיו .^(٢)

ريفلين : ...כי אך תחבולת מכשף הוא אשר עשו ולא יצליח המכשף בכל אשר יבוא .^(٣)

بن شمش : כי תכסים הכישוף שלהם לא יצליח מאיזה מקור שיבוא .^(٤)

التفسير : (إنما صنعوا كيد ساحر) تعليل لقوله تعالى (تلقف ما صنعوا) ، و(كيد ساحر) بالرفع على أنه خبر (إن) ؛ أي كيد جنس الساحر، وتنكيره للتوسل به إلى تنكير ما أضيف إليه للتحقير . وقرئ بالنصب على أنه مفعول (صنعوا) ، وقرئ كيد سحر على أن الإضافة للبيان ، أو على معنى ذي سحر أو على تسمية الساحر سحراً مبالغة لتوغلهم في سحرهم كأفهم السحر بعينه . (ولا يفلح الساحر) أي هذا الجنس ولهذا جاء اللفظ مفرداً لأن القصد إلى معنى الجنسية وليس إلى معنى العدد .^(٥)

(١) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه . الألوسي المرجع السابق ، نفسه .

(٢) ركندورف : عم' 181 .

(٣) ريبليן : عم' 232 .

(٤) بن شمش : عم' 189 .

(٥) الزمخشري : ج ٣ ، ص ٧٥ . أبو السعود : ج ٦ ، ص ٢٨ .

وفي مقابل دلالة تنكير لفظ (ساحر) والعدول إلى تعريفه ، نجد ركندورف صاغ الشق الأول من الآية بالعطف وليس بالإضافة **בערמה ובכשפים** وعدم التشكيل لا يجعلنا ندرك هذا اللفظ هنا نكرة أم معرفة ، والأرجح أنه معرفة وليس نكرة ، ثم نجده يقدمه على مقابل (صنعوا) خلافاً للأصل . وفي الشق الثاني عرّف مقابل (الساحر) **המכשפים** ، لكنه جمع المقابل دون مبرر بما أضاع دلالة الإفراد في الأصل والمراد به الجنس وليس العدد . وقد قدمه على مقابل (لا يفلح) رغم أن التقديم في الحالتين يفقد النص جزءاً من معناه . وبصفة عامة جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من معناه .

في حين نجد ريفلين قد التزم بنمط الإضافة **תחבולת מכשף** مع الحرص على التنكير ، ثم الالتفات إلى التعريف مع الإفراد **המכשף** ؛ أي أنه أدرك دلالة الالتفات من النكرة إلى المعرفة ومن الجمع إلى المفرد في الأصل . كما حافظ على تقديم مقابل الفعل (لا يفلح) إلى صدارة الجملة ، في حين أّخر مقابل (صنعوا) المقدم في الأصل . وبصفة عامة جاءت ترجمته أكثر التزاماً بالأصل وأكثر قرباً من معناه مقارنة بسابقه .

أما بن شمش فقد أضاع الالتفات من الآية ، حيث التزم بنمط الإضافة فأتى بالمقابل **תכסים הכישוף** مع عدم الالتزام بالتنكير ، لكنه في الشق الثاني حذف لفظ (الساحر) مكتفياً بقصر معنى (لا يفلح) على الجملة الأولى حاذفاً بهذا العاطف بين الجملتين **תכסים הכישוף שלהם לא יצלח** بما أضاع دلالة الالتفات من ناحية ، وأضاع دلالة تأكيد الأمر بطلان فعلهم وتفوق موسى عليهم ، حيث أفرد لكل معنى جملة مستقلة ، وهو ما لم يلتزم به المترجم فجاءت ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل . مع تعديل موقع (صنعوا) : **כי אך עשו תחבולת מכשף [כי אשר עשו אך ורק]** .

سبأ (٢٤) : ﴿ قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين ﴾

ركندورف : ... **אני או אתם בדרך הישרה**، أو **שנינו בשגגה גדולה** .^(١)

ريفلين : ... **ואנחנו או אתם על אורח מישרים** أو **בתועה גלויה** .^(٢)

بن شمش : **לכן ברור שאנו מודרכים בדרך הנכונה** وأتّم بمضامين **בתעייה** **ברורה**.^(٣)

(١) ركندورف : عم' 252 .

(٢) ريبلين : عم' 476 .

(٣) بن شمش : عم' 260 .

التفسير : (وإنا أو إياكم لعلی هدی أو فی ضلال مبین) وإن أحد الفريقين من الذين يتوحدون الرازق من السموات والأرض بالعبادة ومن الذين يشركون به الجماد ، لعلی أحد الأمرين من الهدى والضلال ، وهذا الكلام جرياً على سنن الإنصاف المسكت للخصم . وأما المخالفة بين الجارين (علی)، (فی) فللايذان بأن صاحب الحق كأنه مستعل على فرس جواد يركض به حيث شاء . والضال كأنه منغمس في ظلام مرتبك فيه لا يدري أين يتوجه .^(١)

وفي مقابل دلالة الالتفات بين الأداتين (علی) و(فی) ، نجد ركندورف غير ملتزم به حيث صاغ الحالتين بحرف النسب 3 (الباء) بما يعني أنه لم يدرك دلالة الالتفات في الأصل . كما أنه أفرد الضمير (إنا) 622 ، وكأن الرسول صلى الله عليه وسلم يضع نفسه في مقارنة مع غيره من المخالفين ، دون أن يكون الأمر هو المقارنة بين المهتدين والضالين بعامة من القوم ، وليس بين الرسول بصفة خاصة . كما لم يدرك دلالة قوله تعالى (ضلال مبین) إذ جعل المقابل 622 623 وهو (الخطأ الكبير) وما أشد التباين بين معنى الأصل وبين معنى الترجمة ، وبالتالي فالترجمة هنا غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

في حين نجد ريفلين قد التزم بالالتفات بين الأدوات وحرص على إظهار دلالة فاستخدم المقابل الملائم لكل حالة 624 - 625 . كما أدرك دلالة قوله تعالى (ضلال مبین) בתוועה גלויה ، والتزم كذلك بنسق الضمير جمعاً 626 627 مثل الأصل ، فترجمته أكثر التزاماً وقرباً من المعنى .

أما بن شمش فنجده قد تدخل في النص بالتحريف إذ بدلا من الدلالة على الإنصاف في التحاكم نجده يقرر أن المسلمين (الرسول خاصة) يقرر أنهم على هدى وعلى سبيل الرشاد ، وأن المخاطبين (الضالين) في ضلال مبین جلبي ، وما أشد البعد بين دلالة الأصل وبين الترجمة، فالترجم لم ينقل هنا ما في الأصل من إنصاف للخصم ، كما لم يلتزم بالالتفات ، بل صاغ الحالتين بالمقابل حرف النسب 3 (الباء) ، كما فعل ركندورف ، ومن ثم فترجمته قاصرة وبعيدة عن مراد الأصل غير ملتزمة به . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

ق (١٥) : ﴿ أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد ﴾

ركندورف : העיפים אנחנו מהבריאה הראשונה ؟ ובכל זאת מריבים על הבריאה השנית .^(٢)

ريفلين : האם עיפנו בבריאה הראשונה ؟ לא כי הם נבוכים בדבר בריאה חדשה ؟^(٣)

(١) الزمخشري : ج ٣ ، ص ٥٨١ ، ٥٨٢ . أبو السعود : ج ٧ ، ص ١٣٢ ، ١٣٣ . الألوسي : ج ٢٢ ، ص ١٤٠ .

(٢) ركندورف : עמ' 301 ، 302 .

(٣) ريبلي : עמ' 596 ، 597 .

בן שמש : האם התעייפנו מבריאנו הראשונה ? ולמה הם מסופקים אם נוכל לברואם מחדש ? ⁽¹⁾

التفسير : (أفينا بالخلق الأول) استئناف مقرر لصحة البعث الذي حكيت أحوال المنكرين له من الأمم المهلكة ، والعي بالامر العجز عنه ، والهمزة للإنكار . (بل هم في لبس من خلق جديد) عطف على مقدر يدل عليه ما قبله ، كأنه قيل هم غير منكرين لقدرتنا على الخلق الأول ، بل هم في خلط وشبهة في خلق مستأنف لما فيه من مخالفة العادة . وتنكير (خلق) لتفخيم شأنه والإشعار بخروجه عن حدود العادات والإيذان بأنه حقيق بأن يهتم بعرفته . ⁽²⁾

وفي مقابل دلالة الالتفات للتكثير في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به، إذ صاغ الحاليتين بالتعريف **הבריא** بما أضاع دلالة التكثير في الآية الكريمة . كما لم يلتزم بدلالة الفعل (أفينا) إذ جعل المقابل اسماً **העייפ** بما يفقد الآية دلالة التجدد والحدوث ، وبالتالي ترجمته غير ملتزمة بالأصل وغير وافية بالمعنى .

أما ريفلين فنجدته قد التزم بالالتفات من التعريف **הבריא** **הראשונה** - **בריא** **חדשה** . كما التزم بصيغة الفعل (أفينا) **האם** **עייפנו**، بما يعني أن ترجمته جاءت ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فنجدته يسر على فحج ركندورف ، حيث عرف الحالة الأولى **בריא** ثم التفت إلى صيغة المصدر المتصل به ضمير جمع الغائبين **לברואם** ، بما أضاع دلالة الالتفات في الآية . وإن التزم بصيغة الفعلية (أفينا) فجاء بالمقابل **התעייף** ، من ثم أنت ترجمته غير ملتزمة بالأصل غير وافية بالمعنى ، وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

خامساً : المخالفة من الإضمار إلى الإظهار :

المائدة (٧٣) : ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم﴾

ركندورف : גם האומרים ، אלהים הוא שלישי מהשלושה בוגדים הם ، כי אין אל מבלעדי אל ، אם לא יחדלו מדבר כן ، גדול יהיה עונשם . ⁽³⁾

ريفلين : אכן כפרו אלה אשר אמרו אלהים שלישי הוא בשלושה . אין כל אלה מבלעדי אלה אחד . ואם לא יחדלו מדבריהם יבוא על הכופרים עונש דאבה . ⁽⁴⁾

(1) בן שמש : עמ' 317 .

(2) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٣٨٢ . أبو السعود : ج ٨ ، ص ١٢٨ .

(3) רקנדורף : עמ' 66 .

(4) ריבלין : עמ' 115 .

בן שמש : אין הצלה לחוטאים האומרים אללה הוא השלישי מתוך שלושה משום שאין אלוה זולת אללה האל האחד ، אם לא יחדלו מדיבורים כאלה יפגע בכופרים אלה עונש מכאיב .^(١)

التفسير : (لقد كفر الذين قالوا) شروع في بيان كفر طائفة أخرى منهم . ومعنى قولهم (ثالث ثلاثة) أي أحد آلهة ثلاثة وهذا العدد مطلقاً لا الثالث خاصة . قيل إنهم يقولون إن الإلهية مشتركة بين الله تعالى وعيسى ابن مريم عليه السلام والروح القدس وكل واحد من هؤلاء إله . وقيل إنهم يقولون الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم . (وإن لم ينتهوا عما يقولون) من الكفر الشنيع ولم يوحّدوا ، (ليمن الذين كفروا منهم) جواب قسم محذوف ساد مسد جواب الشرط ؛ أي وبالله إن لم ينتهوا ليمنهم ، وإنما وضع موضع ضميرهم الموصول لتكرير الشهادة عليهم بالكفر ، وكذلك الإعلام في تفسير (الذين كفروا منهم) أنهم بمكان من الكفر والمعنى ليمن الذين كفروا من النصاري خاصة . وإنما جيء بالفعل النبي عن الحدوث تبيهاً على أن الاستمرار عليه بعد ورود ما ينحس عليه بالإقلاع عن تأليه عيسى عليه السلام وغيره كفر جديد وغلو زائد على ما كانوا عليه من أصل الكفر.^(٢)

وفي مقابل دلالة الإظهار في الآية الكريمة لم يلتزم به ركندورف حيث حذف قوله تعالى (الذين كفروا) ، واكتفى بالضمير العائد عليهم في **לַכּוֹפְרִים** ، كما قدم المقولة على القائلين خلافاً للأصل . وحذف (ليمن) محولاً الجملة إلى الاسمية بدلاً من الفعلية **יְהִיָּה לַכּוֹפְרִים** بما أضاع دلالة التجدد والحدوث ، كما حذف (منهم) وحول الوصف (أليم) إلى **לַכּוֹפְרִים** (عظيم) رغم الاختلاف بين المعنيين ، وبالتالي فترجمته غير ملتزمة وقاصرة عن دلالة الأصل .

أما ريفلين فقد حافظ على الإظهار **הַכּוֹפְרִים** ، كما التزم بنسق وترتيب الأصل ، إلا أنه يؤخذ عليه حذف (منهم) وما فيها من تبعض وتأکید على أن العذاب مصيب هؤلاء خاصة ، ومن ثم فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فقد حذف الفعل (كفر) مكتفياً بربط الآية بما سبقها (وما للظالمين من أنصار) ؛ أي أنه ساوى في المعنى بين (الظلم) وبين (الكفر) بما أضاع دلالة تكرار كفرهم وتأكيده . ثم التزم بعد ذلك بالإظهار **בַּכּוֹפְרִים** ، كما حاول الاحتفاظ بدلالة (منهم) فجعل مقابلها **אֱלֹהִים** ، وهو بهذا وإن التزم بالظاهرة إلا أنه لم يلتزم بالأصل فترجمته غير ملتزمة وغير وافية بدلالة الأصل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديلها بوضع (منهم) **יְבֹא לַכּוֹפְרִים מֵהֶם** **לַכּוֹפְרִים...**

(١) בן שמש : עמ' 71 ، 72 .

(٢) الزمخشري : ج ١ ، ص ٦٦٤ . أبو السعود : ج ٦ ، ص ٦٦ ، ٦٧ . أبو حيان الأندلسي : ج ٤ ص ٣٣١ .

الفرقان (7، 8) : ﴿ وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه ملك... * أو يلقي إليه كبر أو تكون له جنة يأكل منها وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً ﴾

רכנדורף : הם אומרים הזה שליח אלהים הוא ? הלא אוכל לחם ועובר בשוק כמונו? אם לא ישלח אלהים לפניו מלאך... * או יביא אתו אוצר או יהיה לו גן למען אכול מפריו, לא נאמין בו. גם אומרים למה תשמעו לקול המשוגע הזה.⁽¹⁾

ريفلين : ויאמרו : מה לנביא הזה יאכל המאכל ויתהלך בשוקים ? למה לא הורד אליו מלאך , והיה מזהיר...? או ישלך אליו אוצר [מן השמים] , או תהיה לו גנה יאכל ממנה . ויאמרו הפושעים: אין אתם הולכים בלתי אם אחרי איש תעתעוהו כשפים .⁽²⁾

بن شمش : ושוב אמרו : מה לנו ולשליח זה המתפרנס מאכילת מזון כבשר ודם ומהלך בשוק כשאר הבריות ? למה לא הורד אליו מלאך שביחד אתו יוכיח ויזהיר? ולמה לא הורד אליו אוצר של הון למה אין לו בוסתן להתפרנס ממנו ? ולמאמינים הם לועגים שהם הולכים אחרי אדם מכושף .⁽³⁾

التفسير : عبر أولاً بالماضي مع (لولا) رغم أنها في الأصل تدخل على المضارع عندما تكون للحض أو العرض، لأن إنزال الملك مع قطع النظر عن أن يكون معه صلى الله عليه وسلم نذيراً أمر متحقق لم يزل مدعياً له صلى الله عليه وسلم . فأخرجوا الكلام حسبما يدعيه صلى الله عليه وسلم وإن لم يكن مسلماً عندهم، وفيه نوع من التهكم منهم. ولعل في التعبير بالمضارع عن الكبر والجنة إشارة إلى الاستمرار التجديدي كأنهم طلبوا شيئاً لا ينفذ . (وقال الظالمون) وضع المظهر موضع المضمّر تسجيلاً عليهم بالظلم فيما قالوه ، لكونه إضلالاً خارجاً عن حد الضلال مع ما فيه من نسبته صلى الله عليه وسلم إلى ما يشهد العقل والنقل ببراءته منه، وقيل إن المراد : وقال الكاملون في الظلم منهم .⁽⁴⁾

وفي مقابل دلالة الإظهار هنا نجد رכנדורף يأتي بصيغة הם אומרים مقابل (وقالوا)، ثم يستخدم نفس الصيغة في الآية الثانية גם אומרים مقابل (وقال الظالمون) دون مراعاة لدلالة الالتفات من الإضمار إلى الإظهار في الأصل . ومن ناحية أخرى لم يهتم بالصيغ الفعلية ودلالاتها حيث استخدم صيغ المستقبل ישלח, יביא, יהיה , دون مراعاة للانتقال من صيغة الماضي إلى

(1) רכנדורף : עמ' 209.

(2) ריבלין : עמ' 379 .

(3) בן שמש : עמ' 216 .

(4) الزمخشري : ج 3 ، ص 265 . أبو السعود : ج 5 ، ص 204 . أبو حيان الأندلسي : ج 8 ص 84 .

الألوسي : ج 8 ، ص 238 .

صيغة المستقبل في الأصل، بما يفقد ترجمته جزءاً من معنى الأصل . كما تلاعب بصيغة الاستفهام في الأصل والواردة على سبيل التهكم والاستهزاء به صلى الله عليه وسلم فنجد المترجم يورد الصيغة الأولى استفهاماً للسؤال عن ماهية الرسول صلى الله عليه وسلم **הזו שליח אלהים הוא** ، وليس عن حاله التي يؤخرها للاستفهام التقريري بالأداة **הלא** بما يعنى أنه لم يلتزم بوحدة الاستفهام في الأصل ودلالته . كما أنه حول (أنزل) المبني للمجهول لصيغة المعلوم **ישלח אלהים**، ثم أضاف من لدنه **לא באמין בו** (لن تؤمن به) وهو ما لم يقدره المفسرون ؛ إذ الآية مسوقة لبيان مدى استهزائهم بالرسول صلى الله عليه وسلم ، وليس للقول بوجود شرط لو تحقق أو لم يتحقق لصار جوابه مقدراً ، وهي إضافة غير ملائمة لسياق النص . وما يؤكد تعمده فيما نهجه في النص أنه استخدم مقابل (مسحوراً) **משحوراً** (مجنون) وليس مسحوراً بما يعنى تعمده إضافة أوصاف لرسول الله صلى الله عليه وسلم تتفق ورؤيته الاستشراقية ، رغم أنها لا علاقة لها بالأصل مما يؤكد فساد نيته وسوء طويته وقصور ترجمته وبعدها عن الأصل .

أما ريفلين فنجدته قد حافظ على الالتفات في الأصل حيث التزم بالصيغة (قالوا- وقال الظالمون) فاستخدم المقابل لها **ויאמר - ויאמר הפושעים** ، حيث إن لفظ **פושעים** هو مقابل ملاتم في دلالاته على معنى الظلم . ومن ثم فقد حافظ على المعنى المستفاد من الإظهار في الأصل . ومن ناحية أخرى حافظ على صيغ الأفعال فاستخدم **היה** ماضي، **ישלח** مستقبل ، **תהיה** مستقبل ؛ أي سار على النسق الأصلي فاقرب من دلالة استخدام الأزمنة المختلفة في الأصل . كما كان أفضل من ركندورف حيث حافظ على صيغة الاستفهام ومرادها في الأصل، كما صاغ مقابل (مسحوراً) **תעתעוהו בשפים** (أضله السحر) ، وهو مقابل ملاتم للمعنى المراد في الآية ، ومن ثم فهو الأفضل والأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجدته سار على نهج ركندورف حيث استخدم صيغة الفعل دون مراعاة للإظهار في الأصل **ושאב אמר - הם לועגים** ، بما يعنى إضاعة دلالة الالتفات في الأصل . ولم يلتزم بصيغ الأفعال بل أوردتها صيغاً ماضية **היה**، **היה**، أما **אין לו** فهي صيغة فعلية في الأصل حولها إلى صيغة اسمية بما يفقدها دلالة الاستمرار التجديدي ، ومن ثم فقد أضاع دلالة الالتفات في الصيغ كذلك . كما نجدته وإن التزم بصيغة الاستفهام إلا أنه أضاف **לו** وكأن المعنى (ما لنا وهذا الرسول) ، والاستفهام في الأصل للاستهزاء بشخص الرسول صلى الله عليه وسلم ، أي أنه أفقد الاستفهام دلالة السخرية الموجودة في الأصل . ولم يكتف بهذا بل صاغ دلالة (وقال الظالمون إن تبعون إلا رجلاً مسحوراً) **ולמאמינים הם לועגים שהם הולכים אחרי אחד מבשרם**؛ أي قدّم ذكر المؤمنين وهو مفعول القول على الفعل ذاته ، بل يعد لفظ (المؤمنين) إضافة من المترجم لم ترد في الأصل ، ومن ناحية أخرى فقد صاغ هذا الجزء بصيغة الغيبة وليس بصيغة الخطاب ، بما يفقد المعنى لديه الكثير من دلالاته ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأقرب لمعنى الأصل .

العنكبوت (٢٠) : ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير ﴾

ركندورف : عبرו בארץ וראו בברוא אל יצורים בשוממו אחרים תחתיהם ، כי הוא אדיר על כל .^(١)

ريفلين : אמור : عبرו בארץ וראו איכה יצר את הבריאה ، אחר יקים אלהים את היקום האחרון ، כי אלהים כל יוכל .^(٢)

بن شمش : סיירו בארץ וראו איך מתחילה הבריאה וכיצד בורא אללה ומצמיח הכל מחדש ، כי הוא הכל יכול .^(٣)

التفسير : (قل سيروا في الأرض) أمر لإبراهيم عليه السلام أن يقول لهم ذلك ؛ أي سيروا فيها، (كيف بدأ الخلق) كيف خلقهم ابتداء على أطوار مختلفة وطبائع متغايرة وأخلاق شتى . (ثم الله ينشئ النشأة الآخرة) بعد النشأة الأولى التي شاهدتموها ، والتعبير عن الإعادة التي هي محل النزاع بالنشأة الآخرة المشعرة بكون البدء نشأة أولى ؛ للتنبيه على أنهما شأن واحد من شئون الله تعالى حقيقة واسماً من حيث إن كلا منهما اختراع وإخراج من العدم إلى الوجود ، ولا فرق بينهما إلا بالأولية والأخروية . وإظهار الاسم الجليل (الله) وإيقاعه مبتدأ مع إضماره في (بدأ) ؛ لإبراز مزيد الاعتناء ببيان تحقق الإعادة بالإشارة إلى علة الحكم وتكرير الإسناد . أي إذا كان الله تعالى لم يعجزه شيء في الإبداء فهو الذي وجب أن لا تعجزه الإعادة .^(٤)

وفي مقابل دلالة الإظهار بعد الإضمار في الآية الكريمة نجد ركندورف غير ملتزم بها، إذ أظهر مقابل لفظ الجلالة في قوله (كيف بدأ الخلق) בברוא אל ، ثم أضمر بعد ذلك في (ثم الله ينشئ) בשוממו אחרים ؛ أي أنه سار على الإظهار ثم الإضمار جرياً على نمط اللغة المعتاد خلافاً للأصل، بما أضاع دلالة الالتفات هنا . كما أنه حذف فعل القول في صدارة الآية ، وحذف الوصف بالكيفية (كيف) مكتفياً بحرف الباء בברוא والباء غالباً للظرفية ولا تعطي معنى الكيفية . كما أنه نكرَ لفظ (الخلق) יצורים (مخلوقات) خلافاً للأصل إذ استبدل بالمتعين النكرة العام غير المتعين . وأخطأ في فهمه (للنشأة الآخرة) والمراد بها البعث والإحياء فجعل مقابلها אחרים תחתיהם (آخرون غيرهم) ، وكأن الأمر متعلق بالنشأة الأولى فقط وتوالى القرون ، وهو ما أخلّ تماماً بدلالة الأصل . كما حذف لفظ الجلالة (إن الله على كل شيء قدير) مكتفياً بالضمير ، بما

(١) ركندورف : عم' 233 .

(٢) ريفلين : عم' 429 .

(٣) بن شمش : عم' 239 .

(٤) الزمخشري : ج ٣، ص ٤٤٨ ، ٤٤٩ . أبو السعود : ج ٧ ، ص ٣٥ .

يخل بدلالة الاختصاص والتعظيم المستفادة من إظهاره وتقديمه . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالة .

أما ريفلين فنجد أنه قد التزم بالإظهار بعد الإضمار، كما حافظ على فعل القول في صدارة الآية، وكذلك الالتزام بمقابل (كيف) איכה . كما التزم بتعريف (الخلق) הבריאה ، وأدرك دلالة (النشأة الآخرة) היקום האחרון ملتزماً في هذه بدلالة النشأة وهي الخلق ، وبالوصف (الآخرة). كما حرص على إظهار لفظ الجلالة في ختام الآية (إن الله) כי אלהים ، ومن ثم فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجد أنه قد سار على نهج قريب من ركندورف إذ حوّل جملة (كيف بدأ) والفاعل ضمير عائد على الله I، حولها إلى איד מתחילה הבריאה أي جعل الفاعل هو الخلق הבריאה . ثم التزم بعد ذلك بلفظ الجلالة في الجمل التالية لها (ثم الله ينشئ) בורא אלה ، أي أنه قد أضاع دلالة الالتفات من الإضمار إلى الإظهار في الأصل . كما حذف فعل القول في صدارة الآية ، وكرر مقابل (كيف) איד - כיצד مرتين خلافاً للأصل . كما جعل مقابل الوصف (النشأة الآخرة) מצמיח הכל מחדש ، وهو مقابل قريب من الدلالة ، وإن يؤخذ عليه إضافته للفعل הצמיח ، وهو لم يرد في الأصل . كما حذف لفظ الجلالة في ختام الآية مكتفياً بالضمير، بما يجعل ترجمته قاصرة عن معنى الأصل غير ملتزمة به . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

الطور (٤٢) : ﴿ أم يريدون كيداً فالذين كفروا هم المكيدون ﴾

ركندورف : הם מתכננים בד ، אך אנתנו נתחכם להם .^(١)

ريفلين : או יחמסו [עליך] מזימה؟ אכן הספרים הם אשר להם יחסמו מזימה .^(٢)

بن شمش : אם חורשים הם בגדך מזימות ותחבולות ، אז רק הם יפלו בפחים שהם טומנים .^(٣)

التفسير : (أم يريدون كيداً) هو كيدهم برسول صلى الله عليه وسلم في دار الندوة ، (فالذين كفروا) هم المذكورون ، ووضع الموصول موضع ضميرهم للتسجيل عليهم بما في حيز الصلة من الكفر وتعليل الحكم به ، أو جميع الكفرة وهم داخلون فيهم دخولاً أولياً . (هم المكيدون) أي هم الذين يحيف بهم كيدهم .^(٤)

(١) ركندورف : عم' 306 .

(٢) ريبلي : عم' 608 .

(٣) بن شمش : عم' 322 .

(٤) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٤١٤ . أبو السعود : ج ٨ ، ص ١٥٢ .

وفي مقابل دلالة الالتفات للإظهار بدلا من الإضمار في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ حذف الموصول واكتفى بالضمير **להם** . كما أنه صاغ الآية بصيغة خبرية خلافاً للأصل الذي يُصدّر الآية بـ (أم) المنقطعة الدالة على التوبيخ والإنكار عليهم ، وهو ما أضاعه المترجم بتحويله الجملة من الاستفهام إلى الخبر . كما أنه حوّل الشق الثاني من الآية (هم المكيدون) وهي صيغة اسمية إلى صيغة خبرية **אנחנו נתחכם להם** ، وهو بهذا قد أضاع دلالة الثبات والدوام المستفادة من الجملة الاسمية وأخضعها لدلالة التجدد والحدوث المستفادة من الجملة الفعلية . كما أظهر فاعلاً هو الضمير **אנחנו** العائد على الله تعالى وهو ما لم يقدر في الأصل ، مع تأخير موقع (الذين كفروا) في ترجمته من صدارة الجملة إلى مرتبة المفعول به ، بما أضاع دلالة الوعيد المستفادة من تقديم موقع الذين كفروا عقب الفاء . كما خالف بين مقابل (كيدا - المكيدون) في الحالتين **התכבד - התחכם** رغم وحدة الجذر المقابل في الأصل . فجاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالة .

أما ريفلين فقد حافظ على الإظهار بعد الإضمار فأتى بمقابل الموصول في الأصل (الذين كفروا) **הכופרים** ، كما التزم بصيغة الاستفهام الإنكاري بصدارة الأداة (أم) فجاء بالمقابل (**...؟**) مع أداة الاستفهام . كما حرص على صياغة الشق الثاني في الآية بعدم تقدير فاعل خارجي ، بل بعود الفاعل على (الذين كفروا) أنفسهم بما يتفق مع قول المفسرين أن المراد هنا (أن الذين كفروا هم الذين يحقق بهم كيدهم) . كما حرص على وحدة المقابل في الحالتين للفظ (الكيد) ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجده يسير على خطى ركندورف حيث حذف الموصول (الذين كفروا) مكتفياً بالضمير العائد عليه **הם** بما يخل بدلالة الالتفات في الأصل . كما لم يلتزم بصيغة الاستفهام الإنكاري في الأصل ، بل حوّلها إلى صيغة الشرط **אם חורשים - אז רק** بما أدخل بدلالة الأصل . وقد حافظ على دلالة (هم المكيدون) ، إلا أنه خالف بين مقابل (الكيد) في كل حالة **חורשים - יפלו בפחים** ، بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالة . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

سادساً : المخالفة بين الصيغ :

لقمان (٣٣) : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوماً لا يجزي والدٌ عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئاً ... ﴾

ركندورف : **בני אדם כבדו את אלהיכם ויראו את היום**، אשר בו לא יליץ אב על בנו ולא בן על אביו ...^(١)

(١) רקנדורף : עמ' 234 .

ريفلين : בני האדם، יראו את אלהיכם וגורו יום פד'ה לא יפדה יולד את ילדו ולא ילוד יפדה את יולדו...^(١)

بن شمش : בני آدم ! יראו את ריבונכם והירתעו מיום-הדין בו לא ייענש אב בעד חטאי בנו ולא בן בעד חטאי אביו...^(٢)

التفسير : (لا يجزي والد عن ولده) أي لا يقضي عنه ، وقرئ لا يجزي من أجزاء إذا أغنى ، (ولا مولود) وارد على طريق التوكيد ؛ لأن الجملة الاسمية أكد من الجملة الفعلية . والسبب في مجيئه على هذا النسق أن الخطاب للمؤمنين حيث أريد حسم أطماعهم فإفهم لن ينفعوا آبائهم الكفرة في الآخرة . ومغايرة النظم إلى (مولود) لأن الواحد منهم لو شفع للأب الأدنى الذي ولد منه لم تقبل شفاعته ، فضلاً أن يشفع لمن فوقه من أجداده ؛ لأن الولد يقع على الولد وولد الولد ، بخلاف المولود فإنه لمن ولد منه فقط .^(٣)

وفي مقابل دلالة الالتفات من صيغة (ولد) في الجملة الفعلية إلى صيغة مولود في الجملة الاسمية ، نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ لم يبرز الفارق بين (ولد) و(مولود) حيث استخدم المقابل 73 في الحالتين بما أضاع دلالة الالتفات لديه . كما يؤخذ عليه استخدام الفعل 733 كمقابل للفعل (اتقى) وهو مقابل غير مباشر ؛ لأنه يدل على الاحترام والتعظيم وليس على التقوى . وقد حذف الفعل (جاز) الثاني فلم يكرره رغم تعدد التعالق في كل حالة من الحالتين . ومن ثم فترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فقد التزم بصيغة الالتفات من (ولد) 737 إلى (مولود) 739 وهو بهذا قد حرص على المعنى الذي ذكره "الزمنخشري" للفارق الدلالي بينهما . كما التزم بتكرار مقابل الفعل (جاز) 739 ، مع التزامه بالمقابلات الملائمة لمعنى الأصل ، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف حيث وُحِدَ المقابل 73 في الحالتين خلافاً للأصل بما أضاع دلالة الالتفات لديه . وقد حذف الفعل (جاز) الثاني فلم يكرره مثل ركندورف، فترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

(١) ריבלין : עמ' 449 .

(٢) בן שמש : עמ' 249 .

(٣) الزمنخشري : ج ٤ ، ص ٥٠٤ . أبو السعود : ج ٧ ، ص ٧٧ . الألوسي : ج ٢١ ، ص ١٠٨ .

سابعاً : المخالفة على مستوى البناء النحوي :

أ- الالتفات من البناء للمعلوم إلى البناء للمجهول:

الحج (٤٢، ٤٤) : ﴿وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح...* وكذب موسى...﴾

ركندورف : הן יענו בד שקר, אמנם גם האנשים אשר היו לפנייהם, דור נוח...
...ענו שקר בנביאיהם, גם במשה דברו כזבים...^(١)

ريفلين : וכי יתנוד לכוזב הנה כבר כחשו לפנייהם עם נח...וינתן משה לכוזב,
...^(٢)

بن شمش : ואם יתכחשו לך, הרי לפנייהם התכחשו גם עמי נח, ...וגם למשה
התכחשו...^(٣)

التفسير : (وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح) تسليّة لرسول الله صلى الله عليه وسلم متضمنة للوعد الكريم بإهلاك من يعاديه من الكفرة . وصيغة المضارع في الشرط (إن يكذبوك) مع تحقق التكذيب باعتبار أن المقصود تسليته صلى الله عليه وسلم عما يترتب على التكذيب من الحزن المتوقع ؛ أي وإن تحزن على تكذيبهم إياك فاعلم أنك لست بمتفرد في ذلك فقد كذبت قبل تكذيب قومك إياك قوم نوح . (وكذب موسى) غير النظم الكريم بناء الفعل للمفعول ؛ لأن موسى عليه السلام ما كذبه قومه بنو إسرائيل ، وإنما كذبه القبط وذلك مما يقتضي عدم ذكرهم بعنوان كونهم قوم موسى ؛ للإيذان بأن تكذيبهم له كان في غاية الشناعة لكمال وضوح آياته .^(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات من البناء للمعلوم إلى البناء للمجهول في الآية ، نجد ركندورف صاغ الآية كلها بالبناء للمعلوم **יענו בד שקר - ענו שקר בנביאיהם - דברו כזבים** ، بما أضاع دلالة الالتفات بين الصيغ لديه ، ويبدو أنه حاول الإشارة إلى وجود الالتفات في الآية فغاير بين مقابلات التكذيب ، إلا أنه لم ينجح في نقل المعنى المراد في الأصل . وبالتالي فترجمته غير ملتزمة بالأصل وغير وافية بمراده .

أما ريفلين فنجدته قد حرص على الالتفات من البناء للمعلوم **יתנוד לכוזב** إلى البناء للمجهول **וינתן משה לכוזב** وهو هذا قد أدرك دلالة الالتفات هنا . وإن يؤخذ عليه مغاييرته للمقابل بين التعبير **נתן לכוזב** وبين الفعل **כחש** ، وربما كان مرجع هذا أن الفعل **כחש** يدل على الإنكار مع العلم التام بحقيقة الشيء وصحته ، في حين أن التعبير **נתן לכוזב** يدل على التكذيب للشخص ، وليس لما معه من آيات . وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

(١) ركندورف : عم' 195 .

(٢) ريبلي : عم' 350 .

(٣) بن شمش : عم' 202 .

(٤) الزمخشري : ج ٣ ، ص ١٦١ . أبو السعود : ج ٦ ، ص ١١٠ .

أما بن شمش فنجده قد سار على نهج ركندورف حيث صاغ الآية بصيغة البناء للمعلوم
 יתכחשו - התכחשו - התכחשו، ومن ثم فقدت ترجمته دلالة الالتفات في الآية ، لكنه كان
 ملتزماً بنفس المقابل للفعل (كذب) . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .
 وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

ب- الالتفات من البناء للمجهول إلى البناء للمعلوم:

الكهف (٣١) : ﴿أولئك لهم جنات عدن تجري من تحتهم الأنهار يُحَلُّون فيها من أساور مسن
 ذهب ويلبسون ثياباً خضراً من سندس وإستبرق...﴾

ركندورف : להם הוכנו גנות עדן، ובתוכם גחלי מים . אצעדות זהב תענדנה
 אותם، ובגדי שש מרוקמים זהב וכסף ילבשו...^(١)

ريفلين : אלה להם גנות עדן، ימשכו תחתיהן הנהרות . יפארו אותם בהן אצעדות
 זהב، ולבשו בגדים ירוקים משי ורקמות...^(٢)

بن شمش : כי להם מיועד גן-עדן، ממנו יוצאים הנהרות، שבו יבלו כשהם
 מקושטים בצמידי זהב، לבושים בגדים ירוקים ממשי רקום חוטי כסף וזהב...^(٣)

التفسير : (أولئك) المنعوتون بالنعوت الجليلة وهو استئناف إخبار موضح لما أنبئهم في قوله (إنا
 لا نضيع) من مبهم الجزاء . (لهم جنات عدن) استئناف لبيان الأجر ، أو هو الخبر وما بينهما
 اعتراض ، أو هو خبر بعد خبر . (يُحَلُّون فيها من أساور) (من) الأولى ابتدائية والثانية بيانية صفة
 لأساور ، ويحتمل أن تكون للتبويض ، وتكير (أساور) للتفخيم . (ويلبسون ثياباً خضراً) خصت
 الخضرة بثياهم لأنها أحسن الألوان . (من سندس وإستبرق) أي مما رق من الديباج ومما غلظ ، جمع
 بين النوعين للدلالة على أن فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين ، وقدمت التحلية على اللباس ؛
 لأن الحلي في النفس أعظم وإلى القلب أحب ، وفي القيمة أغلى وفي العين أحلى ، وبناء فعله
 للمفعول الذي لم يسم فاعله إشعاراً بأنهم يكرمون بذلك ولا يتعاطون ذلك بأنفسهم . وأسند
 اللباس إليهم ؛ لأن الإنسان يتعاطى ذلك بنفسه خصوصاً لو كان بادي العورة .^(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات من البناء للمجهول إلى البناء للمعلوم في الآية نجد ركندورف غير
 ملتزم به ، إذ صاغ الفعل (يُحَلُّون) بالمقابل אצעדות זהב תענדנה فجعل الفاعل هو (أساور
 من ذهب) حيث حولها من محل (الجار والمجرور) المفعول به إلى محل الفاعل ، في حين التزم بالفعل

(١) ركندورف : عم' 169 .

(٢) ريفلين : عم' 301 .

(٣) بن شمش : عم' 176 .

(٤) أبو حيان الأندلسي : ج ٧ ، ص ١٧٠ ، ١٧١ . أبو السعود : ج ٥ ، ص ٢٢٠ .

(يلبسون) ילבשו مبنياً للمعلوم وهو بهذا قد أضاع دلالة الالتفات في الآية . ولم يكتف بهذا بل حوّل (أولئك لهم جنات عدن) ، وهي جملة اسمية تدل على الثبات والدوام حولها إلى جملة فعلية مسنداً الفاعل لله I להם הוכנו גנות עדן ، بما أفقد الآية جزءاً من معناها . كما حذف التصوير (تجري) وما فيه من تجدد وصفاء ووصف جميل ، واكتفى بالجملة الاسمية ובתוכם נחלי מים ، وقدم ذكر المفعول (ثياباً خضراً) على الفعل ובגדי שש... ילבשו خلافاً للأصل الذي بدأ بالفعل لأهميته في هذا السياق . كما أنه جعل مقابل (ثياباً من سندس وإستبرق) בגדי שש מרוקמים זהב וכסף (ثياب حريرية موشاة بالذهب والفضة) . ولا ندري من أين له بهذا الوصف ذلك أن السندس والإستبرق هما ما رق وما غلظ من السدياج والحرير،^(١) وبالتالي فالوصف هنا قاصر وبعيد تماماً عن دلالة الأصل . بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . وما يؤكد سوء ترجمته وقصورها أنه أسند الفعل (يحلون فيها) في الآية (٢٣) من سورة الحج إلى الله تعالى ואלהים יביא... שם יענדם באצבעות . في حين حذف مقابل (يحلون) في الآية (٢١) من سورة الإنسان ، وجعل مقابل (سندس خضر وإستبرق) משי ירוק ובז , وهذا المقابل أفضل إلى حد ما مما استخدمه في آية سورة الكهف هنا . وأما في الآية (٣٣) من سورة فاطر فجعل الفعل (يحلون) مبنياً للمعلوم ויענדם בצמידי دون إظهار الفاعل مباشرة ، بما يؤكد عدم التزامه بالأصل .

أما ريفلين فلم يلتزم كذلك بالالتفات في الآية ، إذ أتى في الحالة الأولى بالمقابل יפארו אותם مبنياً للمعلوم عائداً بالفاعل على (أساور من ذهب) مثلما فعل ركندورف ، كما صاغ الفعل (يلبسون) - وصيغة المضارعة لاستحضار الحال - بالمقابل ולבשו الماضي بما يخل بجزء من دلالة الأصل . وهي نفس الصيغة التي استخدمها في الآيات (٢٣) من سورة الحج ، (٣٣) من سورة فاطر ، (٢١) من سورة الإنسان . وإن حافظ على اسمية الجملة في قوله تعالى (أولئك لهم جنات) אלה להם גנות עדן ، كما التزم بمقابل الفعل (تجري) ימשכו תחתיהן הנהרות ، كما حافظ على ترتيب الجملة بتقديم الفعل (يلبسون) إلى الصدارة ، والتزم كذلك بمقابل (ثياباً من سندس وإستبرق) בגדים ירוקים משי ורקמות . بما يعني اقترابه من المعنى ، إلا أن ترجمته رغم ذلك جاءت قاصرة عن دلالة الأصل غير ملتزمة به .

أما بن شمش فجاء بالصيغتين على صيغة الحال (اسم المفعول) מקושטים - לבושים بما أضاع دلالة الالتفات في الآية الكريمة لديه ، وهي نفس الصيغة التي استخدمها في الآيات (٢٣) من سورة الحج ، (٣٣) من سورة فاطر ، (٢١) من سورة الإنسان . كما سار على نهج ركندورف ، في اختياره لمقابل (سندس وإستبرق) ממש ירוקם מוטי כסף וזהב ، وإن التزم

(١) أبو حيان الأندلسي : المرجع السابق ، نفسه ، الزمخشري : ج ٢ ، ص ٧٢٠ . تاج الدين أبو المحاسن عبد الباقي عبد المجيد : الترجمان عن غريب القرآن ، تحقيق موسى بن سليمان آل إبراهيم ، مكتبة البيان ، الطائف ، ط ١ ، ١٩٩٨ ، ص ٣١١ .

في مقابل هذا بالجملة الاسمية في (أولئك هم) להם מיועד גן-עדן . كما التزم بمقابل (تجري) יוצאים إلا أن المقابل غير واف بدلالة التصوير في الأصل ؛ حيث جعل الأنهار تخرج من الجنة حسب وصف التوراة وليس الجريان من تحت الجنات وفيما بينها . بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل . وبالتالي فالترجمة المقترحة هي تعديل ترجمة ريفلين إلى : יפוארו בהן [יקושטו בהן] באצעדות זהב،...

الأحزاب (٣٠، ٣١) : ﴿يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين...﴾ ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحاً نؤتها أجرها مرتين ﴿...﴾

ركندورف : נשי הנביא אשר מכן כי תעשה זימה גלוייה תיענש כפלים... ואשר מכן כי תלך בדרך אלהים ושלוחו ותעשה טוב، ניתן לה שכר כפלים...^(١)

ريفلين : נשי הנביא، אשר מכן כי תעשה תועבה גלוייה [לזנות]، והיה לה משנה עונש כפלים... ואשר תיכנע מכן לאלהים ולשליחו ועשתה הישר، ניתן לה שכרה פעמים...^(٢)

بن شمش : نשות النبي أم يوحنا سأحت مכן כי عبرה عبירה، عونשה يوحنا... وأما أم يوحنا مسورة لآلله وسليحو وعوשה آتة الطوب، سكره יהיה كقول بعولم-هبا، وبعولم הזה...^(٣)

التفسير : (يُضاعف لها العذاب ضعفين) أي يعذب ضعفي عذاب غيرهن ؛ لأن الذنب منهن أقبح ، فإن زيادة قبحة تابعة لزيادة فضل المذنب والنعمة عليه . وقرئ (يُضَعَّف) على البناء للمفعول . (نؤتها أجرها مرتين) مرة على الطاعة والتقوى وأخرى على طلبهم رضا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقناعة وحسن المعاشرة .^(٤) ومن يتأمل الجملتين يظهر له تغليب جانب الرحمة على جانب الغضب ، وكفى بالتصريح بفاعل إيتاء الأجر وجعله ضمير العظمة ، والتعبير عما يؤتون من النعيم بالأجر مع إضافته إلى ضميرهم ، مع محلو جملة تضعيف العذاب عن مثل ذلك شهداء على ما ذكر هنا .^(٥)

(١) ركندورف : عم' 247 .

(٢) ريفلين : عم' 461 ' 462 .

(٣) بن شمش : عم' 254 .

(٤) أبو السعود : ج ٧ ، ص ١٠١ ، ١٠٢ . الزمخشري : ج ٣ ، ص ٥٣٥ ، ٥٣٦ .

(٥) الألوسي : ج ٢٢ ، ص ٢ .

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآية نجد ركندورف ملتزماً بالالتفات من البناء للمجهول (يضاعف لها العذاب) **תיענש כפלים** إلى البناء للمعلوم (نؤقها) **ביתן** ؛ أي أنه أدرك دلالة الالتفات في الآية الكريمة ، لكن يؤخذ عليه حذفه للضمير في (أجرها) **שכר** . فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة إلى حد ما من المعنى .

أما ريفلين فنجد غير ملتزم بالالتفات حيث جعل مقابل (يضاعف) **והיה לה משנה עונש כפלים** ، ولكنه لم يبين الفعل للمجهول بل صاغ المقابل بصيغة اسمية ، في حين التزم بالبناء للمعلوم وإظهار الفاعل **ביתן לה** . فترجمته غير ملتزمة بالأصل ، ومن ثم فقدت ترجمته دلالة الالتفات في الأصل ، فهي غير وافية بالمعنى .

أما بن شمش فلم يلتزم كذلك بالالتفات بل صاغ الشق الأول من الآية بالبناء للمجهول **עונשה יוכפל** ، ثم ألقت إلى صيغة أخرى هي **שכרה יהיה כפול** ، حيث صاغ المقابل بصيغة اسمية إذا افترضنا أن الفعل **יהיה** مجرد رابطة **אוגד** في الجملة وهذا هو الأولى . أو أنها جملة فعلية فاعلها هو لفظ **שכרה** ، لكنه في الحالتين لم يلتزم بإظهار ضمير العظمة ، بما يفقد ترجمته دلالة الالتفات في الآية ويجعلها قاصرة عن المعنى غير ملتزم بالأصل . وبالتالي فترجمة ركندورف هنا قريبة من المعنى ، إلا أن الأفضل أن تكون الصياغة هي : **יוכפל לה משנה עונשה** .

ت- الالتفات من الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية :

الأنفال (٣٣) : ﴿ وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون ﴾

ركندورف : **לא אבה אל יסדם בעוד היוותך בקרבם**، **יען כי התחנונו לו** .^(١)

ريفلين : **חלילה לו לאלהים לענשם בעוד אתה בתוכם וחלילה לו לאלהים לענשם בהתפללם לסליחה** .^(٢)

بن شمش : **אך אללה לא רצה להענישם כל זמן שהיית אתה נמצא ביניהם במכה، וכן לא היה מענישם לו ביקשו סליחה** .^(٣)

التفسير : (وما كان ليعذبهم) جواب لكلمتهم الشنعاء وبيان للموجب لإمهاهم والتوقف في إجابة دعائهم . واللام لتأكيد النفي ، والدلالة على أن تعذيبهم عذاب استئصال والتي صلى الله عليه وسلم بين أظهرهم خارج عن عادته تعالى غير مستقيم في قضائه .^(٤) وذلك إكراماً له صلى

(١) ركندورف : عم' 101 .

(٢) ريبلي : عم' 176 .

(٣) بن شمش : عم' 106 .

(٤) أبو السعود : ج ٤ ، ص ١٩ .

الله عليه وسلم مع كونهم بصدد من يعذب لتكذيبهم . (وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) لما كانت كينونته صلى الله عليه وسلم فيهم سبباً لانتفاء تعذيبهم أكد خبر كان باللام ، أو جعل خبر كان الإرادة المنفية على رأي البصريين ، وانتفاء الإرادة للعذاب أبلغ من انتفاء العذاب . ولما كان استغفارهم دون تلك الكينونة الشريفة لم يؤكد باللام بل جاء خبر (كان) (معذبهم) ، فستان بين استغفارهم وكينونته صلى الله عليه وسلم فيهم .^(١)

وفي مقابل دلالة الالتفات من الصيغة الفعلية إلى الصيغة الاسمية في الآية ، نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ التزم بما ذكره المفسرون من أن اللام في (ليعذبهم) لتوكيد النفي للإرادة خاصة على رأي البصريين ، فجاء بالمقابل **לֹא אֱבָדָה אֱלֹהִים** وهو ملتزم في هذا الشق من الآية . لكنه عندما انتقل للشق الثاني من الآية حذف قوله تعالى (وما كان الله معذبهم) اكفاءً بدلالة الشق الأول عليه دون إدراك منه للفارق الدلالي بين الصيغتين ، واكتفى بمقابل (وهم يستغفرون) **כִּי הִתְחַנְּנוּ לוֹ** وهو بهذا قد أضاع دلالة الالتفات من الآية فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجد أنه لم يدرك كذلك دلالة الالتفات في الآية ؛ حيث استخدم في الحالتين نفس الصيغة **חֲלִילָה לוֹ לֹא אֱלֹהִים לַעֲבֹדָם** وهي مقابل معنى (وما كان الله ليعذبهم) ، لكنها قاصرة عن دلالة الالتفات للاسم في الأصل ، فترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

أما بن شمش فنجد أنه قد التزم بالالتفات من الفعل **לַעֲבֹדָה** إلى الاسم **מַעֲבִידֵם** أي أنه أدرك دلالة الالتفات في الآية ، ولكن يؤخذ عليه عدم تكرار لفظ الجلالة في الحالة الثانية . وأما إضافته للأداة **לוֹ** الدالة على الشرط غير المتحقق **לוֹ בִּיְקֻשׁוֹ סְלִיחָה** (لو طلبوا الغفران) فحسبما ذكر "الزحخشري" من أن قوله تعالى (وهم يستغفرون) في موضع الحال . ومعناه نفي الاستغفار عنهم ؛ أي ولو كانوا ممن يؤمن ويستغفر من الكفر لما عذبهم ، ولكنهم لا يؤمنون ولا يستغفرون ولا يتوقع منهم ذلك .^(٢) وبالتالي فترجمته جاءت ملتزمة بالأصل إلى حد كبير قريبة من المعنى ، ومن ثم فهي الأفضل هنا مع تعديلها بتكرار لفظ الجلالة **לֹא הִיָּה אֱלֹהִים מַעֲבִידֵם**.

النحل (١٢٥) ﴿... وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾

ركندورف : ... ואם תריב עמם, דבר אליהם רכות, כי אדונך מכיר את הטרעים מדרכו ואת ההולכים בה .^(٣)

(١) أبو حيان الأندلسي : ج ٥ ، ص ٣١١ ، ٣١٢ .

(٢) الزحخشري : ج ٢ ، ص ٢١٧ .

(٣) ركندورف : ص ١٥٩ .

ريفلين : ... והתוכח אתם בדרך היותר טובה . כי אלהיך הוא היודע את אשר תעשה
מדרכו והוא היודע את המאשרים בדרך .^(١)

بن شمش : ... והתוכח עמהם בצורה הוגנת ונאותה ביותר . ריבונך יודע יותר מי
תועה מדרכו והוא יודע יותר מי מהם המודרכים .^(٢)

التفسير : (إن ربك) الذي أمرك بدعوة الخلق إليه ، (هو أعلم بمن ضل) من أعرض عن قبول
الحق بعدما عاين ما عاين من الحكم و المواعظ والعبر . (وهو أعلم بالمهتدين) إليه بذلك ، وهو
تعليل لما ذكر من الأمرين . وتقديم الضالين لما أن مساق الكلام لهم ، وإيراد الضلال بصيغة الفعل
الدال على الحدوث لما أنه تغير لفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها ، وإعراض عن الدعوة
وذلك أمر عارض ، بخلاف الاهتداء الذي هو عبارة عن الثبات على الفطرة والجريان على موجب
الدعوة ولذلك جيء به على صيغة الاسم المنبئ عن الثبات . وتكرير (هو أعلم) للتأكيد والإشعار
بتباين حال المعلومين ومآلهم من العقاب والثواب .^(٣)

وفي مقابل هذا المعنى للالتفات من الصيغة الفعلية إلى الصيغة الاسمية ، نجد ركندورف غير
ملتزم به إذ صاغ الآية على صيغة الحال **התועים מדרכו - ההולכים בה** بما أضاع دلالة
الالتفات لديه . كما أنه استخدم مقابل (هو أعلم) **מכיר** نكرة مع حذفه الضمير المنفصل بما
أضاع دلالة تأكيد علمه تعالى ، خاصة وأنه لم يلتزم بالتكرار ، بل حذف قوله (هو أعلم) في الشق
الثاني من الآية بما يخل تماماً بالمعنى ، ويجعل ترجمته قاصرة عن معنى الأصل غير ملتزمة به . يؤكد
هذا أنه سار على نفس هذا النسق في ترجمته لمعنى الآية (١١٧) من سورة الأنعام في قوله تعالى :
(إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين) حيث جعل المقابل **הן יודע אלהיך**
את התועים מדרכו ואת ההולכים בה . فلم يراع تكرار (هو أعلم) ، ولم يراع الالتفات
من الفعل (يضل) إلى الاسم (المهتدين) . كما يؤخذ عليه مغايرته بين مقابلات الربوبية **אדוניך -**
אלהיך ، بما يخرج ترجمته عن حد الالتزام والأمانة في الترجمة .

أما ريفلين فنجدته ملتزماً بالالتفات من الفعل **תענה מדרכו** إلى الاسم **המאשרים בדרך**
فهو ملتزم بالأصل محافظ على دلالاته . وما يؤكد هذا أنه التزم بتكرار مقابل (هو أعلم) **הוא**
היודע مع حفاظه على الضمير والتعريف ليؤدي معنى التفضيل كما في الأصل . وبالتالي فترجمته
هنا ملتزمة بالأصل قريبة من معناه . وأما في الآية (١١٧) من سورة الأنعام فجاء بالصيغة **הוא**
היודע את התועים מדרכו في محاولة منه للحفاظ على معنى الفعل المضارع (من يضل)، إلا
أن الصيغة المستخدمة لم تظهر الالتفات من الفعل إلى الاسم ، وكان الأولى به استخدام صيغة **מי**

(١) ريبليן : עמ' 278 .

(٢) בן שמש : עמ' 165 .

(٣) أبو السعود : ج ٥ ، ص ١٥١ . الألوسي : ج ٨ ، ص ١٢ .

שיתעלה מדרכו حفاظاً على فعليه الجملة المقصودة في الأصل . ومن ثم فترجمته في سورة الأنعام لم تف بمعنى الأصل ، إلا أن ترجمته كانت أفضل في سورة النحل .

أما بن شمش فنجدته حاول الالتزام بالظاهرة لكنه أخفق في ذلك، حيث استخدم مقابل الفعل الماضي (من ضل) מי תועלה מדרכו وهذا المقابل غير واف بالمعنى ؛ لأنه يدل على الحال وليس على الماضي ، ثم التفت إلى الاسم המודרכים ، فلم يتمكن من الاحتفاظ بالمعنى وإن اجتهد في هذا . كما التزم بتكرار (هو أعلم) הוא יודע יותר بدون ضمير ، إلا أنه أضاف מי מהם (من منهم) ولا ندري من أين أتى بهذا التقدير حيث إن الأصل على الإطلاق (المهتدين) ولم يقدر أحد من المفسرين مثل هذا التقدير ، ومما يؤكد قصور الترجمة هنا عن إدراك المعنى أنها هي نفس الصيغة التي استخدمها المترجم في الآية (117) من سورة الأنعام وبالتالي فلا فرق لديه بين مغايرة الأصل للزمن في كل حالة بين (من يضل) وبين (من ضل) . ولكنه لم يقدر في آية الأنعام محذوفاً كما فعل هنا ، بل جعل مقابل (المهتدين) את המודרכים بما يعني أن ترجمته غير ملتزمة بالأصل وغير وافية بمراد الأصل في آية سورة النحل خاصة، وإن كانت قريبة من المعنى أكثر في سورة الأنعام .

وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هنا هي الأفضل في حين أن ترجمة بن شمش في سورة الأنعام هي الأفضل ، وإن كان الأولى استخدام صيغة المستقبل מי שיתעלה מדרכו لعدم حدوث أي سوء فهم لدى المتلقي .

ص (18، 19) : ﴿إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والإشراق * والطير محشورة كل له أبواب﴾

ركندورف : ...את ההרים צוינו לשבחנו אתו ערב ובקר גם בעלי הכנפים התקבצו אליו ויענו לו .⁽¹⁾

ريفلين : הגה אנחנו כפפנו את ההרים לשבח אתו בערב ועם זרח השמש - והעוף אסופים כלם שבים אליו .⁽²⁾

بن شمش : ...והיטלנו עליו ועל ההרים לשבחנו ערב ובקר עם להקות הציפורים שהיו נשמעות לו ...⁽³⁾

(1) רקנדורף : עמ' 265 .

(2) ריבלין : עמ' 508 .

(3) בן שמש : עמ' 276 .

التفسير : (إنا سخرنا الجبال معه) استئناف مسوق لتعليل قوته في الدين ، وتسخير الجبال له عليه السلام لم يكن بطريق تفويض التصرف الكلي فيها إليه عليه السلام كتسخير الرياح وغيرها لسليمان عليه السلام ، بل بطريق التبعية له عليه السلام والاقتداء به في عبادة الله تعالى . (يسبحن) أي يقدسن الله عز وجل بصوت يتمثل به أو يخلق الله تعالى منها الكلام أو بلسان الحال . وهو حال من الجبال ووضع موضع مسبحات للدلالة على تجدد التسبيح حالاً بعد حال ، وكأن السامع محاضر تلك الحال يسمعها تسبّح ، وهو استئناف مبين لكيفية التسخير . (بالعشي والإشراق) أي وقت الإشراق وهو حين تشرق الشمس؛ أي تضيء ويصفو شعاعها وهو وقت الضحى . (والطير) عطف على الجبال (محشورة) حال من الطير أي وسخرنا الطير حال كونها محشورة . وجاء اسماً مخالفاً عن الفعل (يسبحن) لما لم يكن في الحشر ما كان في التسبيح من إرادة الدلالة على الحدوث شيئاً بعد شيء ، فلو جاء بالفعل لما كان شيئاً ، لأنه لن يدل على القدرة في كون حشرها جملة واحدة .^(١)

وفي مقابل هذا المعنى للالتفات من الفعل إلى الاسم في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الحالتين بالصيغة الفعلية **לְשַׁבַּח אֱלֹהֵינוּ** - **הַתְּקַבְּלֵנוּ** وهو بهذا أضاع دلالة الالتفات في الآية الكريمة . كما يؤخذ عليه تقديمه لمقابل (الجبال) المفعول به على المسند إليه (إنا) **אֵת הַהָרִים** **לְשַׁבַּח** خلافاً للأصل ؛ لأن المراد تأكيد أن الله هو المسخر لهذه الجبال لما في ذلك من رفع لمكانته عليه السلام ، وتعظيم لشأنه وهو ما لم يظهره المترجم هنا ، حيث أكد على أن الجبال سُخِّرَتْ له عليه السلام وليس على أن الله هو المسخر في حد ذاته . كما لم يدرك دلالة (الإشراق) في الآية إذ جعل مقابلها **בֶּקֶר** (الصباح) ، وثمة فارق بين المعنيين ؛ لأن الأول يدل على وقت صلاة الضحى وليس الصباح على الإطلاق، وهو ما لم يشر إليه المقابل العبري . كما أساء فهم (أواب) وهو كثير الأوب ؛ أي التواب الكثير الرجوع إلى الله تعالى وطلب مرضاته ، ومن عاداته أن يكثر ذكر الله ويديم تسبيحه وتقديسه .^(٢) فجاء المقابل **לְשַׁבַּח** (يجيؤه) وهو مقابل قاصر عن دلالة الأصل . وبصفة عامة جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجد أنه قد التزم بالالتفات من الفعل **כִּפְפוּ... לְשַׁבַּח** إلى الاسم **אֱסֻפִּים**، أي أنه أدرك دلالة الالتفات في الآية . كما أدرك دلالة تقديم المسند إليه (إنا) في الأصل فجعل المقابل **הַהָרִים** **לְשַׁבַּח** مراعاة للمعنى . كما أدرك دلالة (الإشراق) **לַבֹּקֶר** **הַשְּׁמֶשׁ** ، وكذلك دلالة (الأواب) **שֹׁבִים** **אֵלָיו** ، لما في الفعل **שָׁב** من معنى التوبة والعودة معاً . وبالتالي جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

(١) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٧٨ ، ٧٩ . أبو السعود : ج ٧ ، ص ٢١٩ .

(٢) الزمخشري : ج ٤ ، ص ٧٩ . أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه .

أما بن شمش فلم يلتزم بالالتفات في الآية بل صاغ الشق الأول بالمقابل והיטלנו עליו... לשבחנו، لكنه حذف (محشورة) واكتفى بالمقابل להקות הציפורים (جماعات الطير). وقد أضاع بهذه الصياغة دلالة الالتفات في الأصل. كما قدم الفعل והיטלנו על بلا اهتمام بدلالة تقديم المسند إليه (إنا) المؤكد بما أضاع جزءاً من معنى الآية. ولم يدرك كذلك دلالة (الإشراق) فجاء بالمقابل בקר، مثل ركنדورف، وهو مقابل قاصر عن المعنى. ولم يدرك دلالة (الأواب) كذلك فجاء بالمقابل שהיו בשמלות לו (مطيعات له)، والمقابل غير واف بدلالة الأصل. ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه. وبالتالي فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل والأقرب لمعنى الأصل.

ث- الالتفات من الجملة الاسمية إلى الجملة الفعلية :

هود (٣٥) : ﴿ أم يقولون افتراه قل إن افتريته فعلى إجرامي وأنا بريء مما تجرمون ﴾

ركندورف : ואם יאמרו : הוא בדאחו מלבו، אמור אם אני בדאחיו، אשא את עוונתי، אך נקי אנכי מעוונכם .^(١)

ريفلين : ואם יאמרו : [מלבו] בדאח، אמור אם מלבי בדיתיו، בי עוונתי، ואנכי נקי מאשר תאשמו .^(٢)

بن شمش : אך אם אתם טוענים שאני בדאי، הרי רק עלי האחריות לחטאי، אולם אין אני אחראי לחטאיכם .^(٣)

التفسير : (أم يقولون) يعني قوم نوح عليه السلام ، أي أنهم يقولون إن نوحاً افتري ما جاء به مسنداً إلى الله عز وجل ، (قل) يا نوح . (إن افتريته) بالفرض البحت (فعلى إجرامي) إثمي ووبال إجرامي وهو كسب الذنب . (وأنا بريء) يعني ولم يثبت ذلك وأنا بريء منه ، (مما تجرمون) من إجرامكم في إسناد الافتراء إلى ، فلا وجه لإعراضكم ومعاداتكم .^(٤) ويبدو أن الالتفات من الاسم إجرامي إلى الفعل (تجرمون) لاستحضار الصورة أمام أعينهم من ناحية ، وللدلالة على تجديد أجرامهم وتكذيبهم وكفرهم به عليه السلام مرة بعد أخرى رغم نصحه لهم . فالاسم يدل على الثبات أي إذا كان مني إجرام ما وهو ما لم يحدث قط ، فعلى إجرامي وهذا على سبيل التعزيز لهم

(١) ركندورف : عم' 126 .

(٢) ريفلين : عم' 220 .

(٣) بن شمش : عم' 131 .

(٤) الزمخشري : ج ٢ ، ص ٣٩١ ، ٣٩٢ . أبو السعود : ج ٤ ، ص ٢٠٥ .

וوضع نفسه موضع المساواة معهم إنصافاً لهم في الحكم وتأكيذاً على أنه لم يكن منه إجرام ما خلافاً لحالهم .

وفي مقابل الالتفات من الجملة الاسمية إلى الجملة الفعلية في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الآية في الحالتين بالصيغة الاسمية לאוֹנִי – לאוֹנִיכֶם بما أضاع دلالة الالتفات لديه . كما لم يلتزم بتقديم المسند إليه الدال على الاختصاص على المسند في قوله تعالى (وأنا بريء) فجاء بالمقابل אך נקי אנכי مقدماً المسند خلافاً للأصل ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجدته قد التزم بالالتفات في الأصل حيث انتقل من الاسم לאוֹנִי إلى الفعل תאשמוּ بما يعني إدراكه للمعنى الكامن وراء الالتفات هنا . كما التزم بتقديم المسند إليه الدال على الاختصاص على المسند אנכי נקי ، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث لم يلتزم بالالتفات ، بل أتى في الحالتين بصيغ اسمية חטאי – חטאיכם بما أفقد ترجمته جزءاً من دلالة الأصل . لكنه التزم بتقديم المسند إليه אין אני אחראי إلا أنه جاء بالمقابل المنفي ، وهو مقابل قريب من المعنى إلى حد ما ، ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من معناه . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

ثامناً : المخالفة المعجمية :

الأنعام (١٥١) : ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ إِلَّا تَشْرَكُوا بِهِ شَيْئاً... وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾

ركندورف: אמור: באו ואקרא לכם את אשר צווכם ד' , לא תעבדו אלהים אחרים זולתו ... אל תהרגו איש בלתי על פי המשפט פן תחטאו לד' , אלה משפטי אל...^(١)

ريفلين : אמור: הבו ואקרא לפניכם את אשר אסר לכם אלהיכם . לאמור: אל תשתפו בו מאומה ... ולא תהרגו את הנפש אשר אסר אלהים [להרגה] בלתי אם בצדק הוא הדבר אשר צווכם אלהים ...^(٢)

بن شمش : אמור להם באו ואגיד לכם מה שריבונכם צווה עליכם: אל תשתפו עמו אלילים ... ולא תהרגו נפשות שלא לפי הדין . זהו אשר צויתם למען...^(٣)

(١) ركندورف : عم' 82 .

(٢) ريبلين : عم' 142 .

(٣) بن شمش : عم' 88 .

التفسير : (قل تعالى) لما ظهر بطلان ما ادعوا من أن إشراكهم وإشراك آبائهم وتحريم ما حرموه بأمر الله تعالى ومشيتته بظهور عجزهم عن إخراج شيء يتمسك به في ذلك ، أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يبين لهم من المحرمات ما يقتضي الحال بيانه على الأسلوب الحكيم ، إيداناً بأن حقهم الاجتناب عن هذه المحرمات . (عليكم) متعلق بـ (حرم) ، وقيل بـ (أتى) والأول أنسب بمقام الاعتناء بإيجاب الانتهاء عن المحرمات المذكورة ، وهو السر في التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميرهم فإن تذكير كونه تعالى رباً لهم ومالكاً لأمرهم على الإطلاق من أقوى الدواعي إلى انتهائهم عما نهاهم عنه أشد انتهاء . (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله) أي حرم قتلها بأن عصمها بالإسلام أو بالعهد فيخرج منها الحربي .^(١) ولعل الالتفات إلى لفظ الجلالة لما فيه من التعظيم للأمر والتهويل من مخالفته ؛ لأن الله تعالى هو الأعلّم بمصالح العباد فلا ينبغي تجاوز حدوده .

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآية الكريمة نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ جعل المقابل في الحالتين ٢' وهو بهذا قد أضاع دلالة الالتفات من جهة ، ومن جهة أخرى أضاع دلالة الضمير المتصل في (ربكم) ، بما جعل ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل . ومما يؤكد هذا أن لفظ ٢' هو إشارة للاسم الرباعي ٢٢٢٢ تربياً عن نطقه أمام غير اليهود ، ومن ثم فالمقابل غير ملائم للمعنى المراد بالربوبية . ذلك أن (الرب) في الأصل مشتق من التربية ؛ أي إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حد التمام ويقال الرب مطلقاً لله تعالى المتكفل بمصلحة الموجودات . ويقال رب السدار ورب العرش لصاحبهما ، فالرب هو السيد المطاع ومالك الشيء .^(٢) وهذا اللفظ يستخدم دائماً عند الحديث عن شيء مشترك بين المشركين والمسلمين ؛ ذلك أن العرب المشركين كانوا يوحدون توحيد الربوبية فهم يقرون بوجود رب أعلى خالق ورازق وحام لهم ، يستعينون في الوصول إليه بالأصنام والأوثان التي يعبدونها كما حكى القرآن . في حين أن لفظ (الله) يدل على توحيد الألوهية أي ذلك الله عز وجل المتعالي المتفرد في الحكمة بلا شريك أو منازع . فكيف يؤدي مثل هذا المقابل هذه الدلالات في الأصل ؟ بما يخرج عن حد الالتزام . ومما يؤيد هذا أن المترجم ذاته يتخبط في استخدامه لمقابل لفظ الجلالة (الله) فأحياناً يأتي بالمقابل ٢' كما هو الحال هنا على سبيل المثال وفي النساء (١١) ، والمائدة (١١٢) ، والأعراف (٦٩) ، والأنفال (٢، ٤١) ، ويونس (٢٠) ، وهود (٦١) . وأحياناً يستخدم مقابل الألوهية لفظ ٢٢٢٢ كما في النساء (١) ، والأنعام (٧١) ، والأعراف (٣٣، ١٠٥، ١٨٧) ، وهود (١٠١) ، وهو مقابل قاصر تماماً عن دلالة الأصل . وأحياناً يجعل مقابل لفظ الجلالة (الله) لفظ ٢٢٢٢ كما في المائدة (٨٤) ، والأعراف (٦٩، ٧٣) ، والأنفال (٤١) ، يوسف (٣٧) ، الرعد (٢، ٢١) ، إبراهيم (٢٥) . وأحياناً يجعل

(١) أبو السعود : ج ٣ ، ص ١٩٧ وما بعدها . الألوسي : ج ٨ ، ص ٥٤ . الزمخشري : ج ٢ ، ص ٧٨ . أبو حيان الأندلسي : ج ٤ ، ص ٦٨٤ وما بعدها .

(٢) الراغب الأصفهاني : ص ١٨٤ ، ١٨٥ . أبو حيان الأندلسي : ج ١ ، ص ٣٣ .

المقابل **אלהים** ، كما في الرعد (٢٨) . فالمقابلات تتعدد في حين أن الأصل واحد وهو لفظ الجلالة بما يحل تماماً بنسق الترجمة ويفقد الأصل الكثير من معانية أثناء عملية النقل ، خاصة وأن هذه المقابلات كلها قاصرة عن دلالة لفظ الرب في العربية . ومما يؤكد قصور ترجمته أنه جعل مقابل (حرم) **חורם** وهو يعني (أمر - أوحى) ، فالمقابل قاصر عن دلالة الأصل . كما أنه جعل مقابل قوله تعالى (التي حرم الله) **כך תחטאו לד'** (كي لا تأثموا للرب) ، فحذف الفعل (حرم) وهو بهذا أضاع دلالة التهويل بتكرار الفعل هنا ، كما حول مقابل (وصاكم به) إلى جملة اسمية خلافاً للأصل ، فلم يلتزم بنسقه بما يجعل ترجمته قاصرة تماماً عن المعنى . ومن ناحية أخرى يخلط المترجم عند استخدامه لمقابل الربوبية (رب) بين عدة مقابلات ، فيجعل المقابل **ד'** كما في هذه الآية وفي النساء (١) ، والأنفال (٢٠) . وقد يستخدم المقابل **אלהים** كما في المائدة (١١٢) ، الأعراف (١٠٥) ، يونس (٢٠) ، يوسف (٣٧) ، إبراهيم (٢٥) . ولعل هذا اللفظ أقرب لمعنى (الرب) من بين هذه المقابلات جميعاً ، فترجمته غير آمنة تجاه الأصل قاصرة عن دلالاته .

أما ريفلين فنجد أنه يأتي بالمقابل **אלהים** - **אלהים** ؛ أي أنه وحد المقابل بما أضاع دلالة الالتفات في الآية الكريمة . ولعل ما يؤخذ على ريفلين بصفة خاصة أنه لا يفرق بين دلالات الربوبية ودلالات الألوهية في ترجمته بصفة عامة ، خاصة إذا كان لفظ (رب) مطلقاً لا مضافاً . ولفظ **אלהים** يعني (الرب، الله، الخالق، المولى، الفيصل، قاضياً يحكم بحسب شريعة الرب) وهو يدل على الرب كما في (قضا ٢٠ / ٢) ، (تك ٢ / ٤) . إلا أنه يدل كذلك على الآلهة الموثثة عشتاروت كما في (مل ١١ / ٥) ، كما يدل على آلهة الشعوب الأخرى كما في (خر ٣٠ / ٣) .^(١) هذا بالإضافة إلى أن لفظ **אלהים** اسماً مجازياً للدلالة على (الرب) وليس باسم الذات للإله في اليهودية ، ومن ناحية أخرى فإنه اسم جمع مفردة **אלה** ، وبالتالي يقصر معنى هذا اللفظ عن دلالة الأصل . كما أنه يحتمل النص الأصلي ظلالاً يهودية ، وذلك حسبما يرى صاحب دائرة المعارف الإسلامية ، إذ يقول : " فكلما الله كانت ولا تزال اسم العلم الذي يطلق على الخالق عند المسلمين ، وهي تقابل كلمة يهوه **יהוה** عند اليهود ، لا كلمة ألوهيه **אלהים** ، وليس لكلمة الله جمع .^(٢) وبالتالي فترجمة ريفلين قاصرة في هذا المجال عن معنى الأصل ، فينبغي استبدال لفظ **אלהים** بلفظ **אללה** كمقابل صوتي للفظ الجلالة (الله) ، أو بلفظ **אלה** كمقابل لـ (رب) وذلك في ترجمته كلها . وإن كانت ترجمته ملتزمة في الآية هنا فيماعد الالتفات ، حيث التزم بمقابل (حرم) الملائم وهو الفعل **חסם** ، والتزم بتكراره كذلك ، فترجمته جاءت ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى إلى حد كبير .

أما بن شمش فنجد أنه غير ملتزم بالالتفات في الآية ، حيث التزم بمقابل (ربكم) **ריבונכם** محافظاً على وجود الضمير ، في الشق الأول من الآية ، بينما حذف لفظ الجلالة فيما بعد ذلك ؛

(١) . שטיינברג : ע' אלהים . א. אבן שושן : ע' אלהים . ד. שגיב : ע' אלהים .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية : ترجمة إبراهيم زكي خورشيد وآخرين ، مج ٢ ، ص ٥٦٠ .

أي أنه حذف الالتفات وأضاع دلالة في الآية الكريمة مثلما فعل ذلك في هود (٦٣، ١٠١)، والأعراف (٣٣، ٧٣). وقد سار على نهج ركندورف في استخدام الفعل **הִלָּח** مقابل الفعل (حرم)، وهو مقابل قاصر عن المعنى، يؤكد هذا أنه عاد لاستخدامه مقابل قوله تعالى (وصاكم به) في ختام الآية، فشتان ما بين التوصية وبين التحريم. كما حذف قوله تعالى (التي حرم الله)، وحول جملة (وصاكم به) من المبني للمعلوم إلى المبني للمجهول **אשר צווייתם**، بما يحل بدلالة المبني للمعلوم وما فيه من تأكيد للأمر بتأكيد الفاعل له. لترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه. وأما لفظ **הִלָּח** الذي استخدمه هنا مقابل الربوبية فيعني (رب، مولى، سيد، المولى الكريم، الرب، من أسماء الله الحسنى) وهو لفظ مشنوي، مشتق من الفعل **הִלָּח** الدال على الزيادة والكثرة والوفرة^(١). فهو يقترب من دلالة الرب الذي يشتق في العزية من مفهوم الترية والوصول بالشيء إلى تمامه شيئاً فشيئاً؛ أي أنه مقابل ملائم لمعنى الربوبية. وأما استخدام المقابل الصوتي **הִלָּח** مقابل لفظ الجلالة (الله)؛ فإنه يحافظ على الخصوصية الثقافية للفظ (الله) في الإسلام، وأكد بهذا أن هذا اللفظ بما له من دلالات لا يتقبلها أي مقابل عبري ولا يمكنه أن يؤدي محله، ولذا فاستخدامه النقل الصوتي للفظ (الله) هو من أفضل ما في ترجمته. وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا في الآية محل الاستشهاد، مع تعديل مقابل الربوبية والألوهية لديه.

الأعراف (١٠٥، ١٠٦): **הִלָּח** قد جنتكم بيعة من ربكم فأرسل معي بني إسرائيل * قال إن كنت جنت بآية فأت بها...^(٢)

ركندورف: ...**הִלָּח** بאתי אליכם באותות מאת אדונכם، לכן שלח עמי את בני ישראל * אם באת באותות הראם...^(٣)

ريفلين: ...**הִלָּח** הבאתי אליכם מופת מאת אלהיכם שלח אפוא אתي בני ישראל * אם באות באת הביאהו...^(٤)

بن شمش: ...**הִלָּח** באתי אליכם בדרישה מדיבונכם לשלח את עמי בני ישראל * אם באת עם אות בידך הציגהו...^(٥)

(١) ي. شتاینبرگ: ע' ריבון، רבב. א. אבן שושן: ע' ריבון، רבב. ד. שגיב: ע' ריבון، רבב.

(٢) ركندورف: عم' 91.

(٣) ريبلين: عم' 159.

(٤) بن شمش: عم' 97.

التفسير : (قد جئتكم بيينة) استئناف مقرر لما قبله من كونه رسولاً من رب العالمين وكونه حقيقاً بقول الحق ، وهذا القول منه عليه السلام ، وما بعده من جواب فرعون ، وإضافة اسم الرب إلى المخاطبين بعد إضافته فيما قبله للعالمين لتأكيد وجوب الإيمان بها ، وتعريض بأن فرعون ليس (رباً) لهم ، بل ربهم هو الذي أرسل إليهم موسى بالبينة من عنده . (قال) استئناف وقع جواباً عن سؤال : فماذا قال فرعون ، (إن كنت جئت بآية) أي من عند من أرسلك ، (فأت بها) فأحضرها (بينة) أي آية بيينة واضحة الدلالة على ما أذكره .^(١) والبينة هي الدلالة الواضحة عقلية كانت أو محسوسة .^(٢) أما الآية فهي العلامة الظاهرة وحقيقته لكل شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره ، فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما علم أنه أدرك الآخر إذا كان حكمها سواء ، وذلك ظاهر في المحسوسات والمقولات .^(٣)

وفي مقابل الالتفات على المستوى المعجمي من (البينة) إلى (الآية) نجد ركندورف غير ملتزم به، إذ جعل المقابل في الحالتين **מִן** بما يعني إضاعته لدلالة الالتفات في الأصل ، خاصة وأن لفظ **מִן** يعني (علامة، إشارة، أمارة، دليل، برهان، معجزة، آية) ، كما في (تك ٤ / ١٥) ، (خر ١٣ / ٩) ، (مل ٢٠ / ٩) .^(٤) فالمقابل يقترب أكثر من دلالة الآية والعلامة الظاهرة وليس من دلالة البينة والمعجزة الباهرة . يؤيد هذا أن المترجم نفسه يختلط عليه الأمر في التفريق بين دلالة الآية ودلالة البينة ، كما في الآية (١٤٥) من سورة البقرة يستخدم لفظ **מִן** مقابل (الآيات) ، بينما يستخدم في الآية (٢٥٢) من نفس السورة ، وفي الآية (٧٠) من سورة آل عمران لفظ **מִן** مقابل (الآيات) . في حين نجده في الآية (٧٣) من سورة الأعراف يستخدم لفظ **מִן** مقابل (الآية) ، ولفظ **מִן** مقابل (البينة) . بما يعني أن الأمر يختلط لديه ، وأنه يستخدم أكثر من مقابل للفظ الواحد في الأصل بما يمثل عبثاً على المتلقي من ناحية ، ويخرج بالترجمة عن حد الالتزام أثناء النقل من ناحية أخرى ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجده أكثر دقة وإدراكاً للالتفات في الآية ، حيث استخدم مقابل (البينة) لفظ **מִן** والذي يعني (معجزة، آية، أعجوبة، عمل خارق، قدرة، مثال، برهان، حجة) ، كما في (خر ٧ / ٩) ،^(٥) وهو مقابل ملائم تماماً لمعنى (البينة) . ثم استخدم مقابل (الآية) لفظ **מִן** وهما نفس المقابلين الذين يستخدمهما في ترجمته . بما يعني فهمه للفارق الدلالي بين اللفظين من ناحية ، والتزامه بمراد الأصل من ناحية أخرى .

(١) أبو السعود : ج ٣ ، ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ . الزمخشري : ج ٢ ، ص ١٣٦ وما بعدها . أبو حيان الأندلسي : ج ٥ ، ص ١٢٧ وما بعدها .

(٢) الراغب الأصفهاني : ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٣) الراغب الأصفهاني : ص ٣٢ ، ٣٣ .

(٤) . שטיינברג : ע' אות . א. אבן שושן : ע' אות . ד. שגיב : ע' אות .

(٥) . שטיינברג : ע' מופת . א. אבן שושן : ע' מופת . ד. שגיב : ע' מופת .

أما بن شمش فلم يلتزم بالالتفات في الأصل ، إذ حذف (البينة) مع تحويله المعنى من (قد جنتكم بينة من ربكم فأرسل معي) - أي أن الأمر بالإرسال معطوف على الجملة السابقة عليه - إلى (قد جنتكم بطلب إخراج بني إسرائيل شعبي من أرض مصر) ، وما أشد سوء هذه الترجمة وقصورها عن معنى الأصل ؛ ذلك أن موسى جاء بداية لهداية فرعون ولإرسال بني إسرائيل وليس للإرسال فقط . بما يجعل ترجمته لهذه الآية قاصرة عن مراد الأصل غير ملتزمة به . ومما يؤكد تعمد المترجم الإخلال بالمعنى هنا أنه مدرك تماماً لمعنى (البينة) حيث جعل مقابله لفظ **הוכחות** كما في الآية (١٨٤) من سورة آل عمران ، والآية (١٥٣) من سورة النساء ، والآية (٧٣) من سورة الأعراف ، فلماذا الحذف هنا ؟! وأما في الآية الثانية فكان ملتزماً باستخدام مقابل (الآية) **אות** . ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة تماماً عن معنى الأصل وغير ملتزمة به . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديل **אלהיכם** إلى **ריבוכם** .

النور (٧ ، ٩) : ﴿ والخامسة أن لعنت الله عليه إن كان من الكاذبين * والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين ﴾

ركندورف : ובפעם החמישית ישא את מארת ד' עליו، אם שקר ידבר . * ובפעם החמישית תשא את מארת ד' עליה، אם כנים דבריו . ^(١)

ريفلين : והחמישית כי קללת אלהים עליו، אם מדוברי השקר הוא . * והחמישית، כי חרון אף אלהים עליה، אם מדוברי האמת הוא . ^(٢)

بن شمش : ולהוסיף שבועה חמישית כי תחול עליו קללת אללה אם הוא משקר . * ותוסיף שבועה חמישית כי יחול עליה חרון אפו של אללה אם בעלה אמר את האמת. ^(٣)

التفسير : (أن غضب الله عليها) وتخصيص الغضب بجانب المرأة للتغليظ عليها لما ألفها مادة الفجور ؛ ولذلك كانت مقدمة في آية الجلد ؛ ولأن النساء كثيراً ما يستعملن اللعن فربما يجترئن على التفوه به لسقوط وقعه عن قلوبهن بخلاف غضبه تعالى . ^(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآيتين من (اللعة) إلى (الغضب) ، نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ وُحِدَ المقابل في الحالتين **מארה ד'** . ولفظ **מארה** يعني (لعنة، وبال، مَسَبَة)، وهو لفظ مقرائي مشتق من الفعل **ארר** كما ورد في (ملاخي ٣ / ٩) ، (أمثال ٣ / ٣٣) . ^(٥) أي أنه قصر المعنى في

(١) ركندورف : عم' 203 .

(٢) ريبليين : عم' 366 .

(٣) بن شمش : عم' 210 .

(٤) أبو السعود : ج ٦ ، ص ١٥٩ . الألوسي : ج ١٨ ، ص ١٠٦ . الزمخشري : ج ٣ ، ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

(٥) י. שטיינברג : ע' מארה . א. אבן שושן : ע' מארה . ד. שגיב : ע' מארה .

الحالتين على (اللغة) دون (الغضب) بما أضاع دلالة الالتفات في الآية الكريمة . كما يؤخذ عليه استخدامه للفظ 'ד' كمقابل (لله) وهو مقابل قاصر عن المعنى كما سبق القول . وقد حوّل (من الكاذبين) من جملة اسمية إلى جملة فعلية **אם שקר ידבר** بما أضاع دلالة الثبات والدوام المستفادة من الجملة الاسمية ، بأنه لو كان كاذباً في هذا الأمر فهو مندرج بشكل أصيل في سلك الكاذبين . وفي الآية الثانية نجده جعل (من الصادقين) **אם כנים דבריו** (إن كانت أقواله صادقة) بعود الوصف على الأقوال وليس عليه مباشرة ، وقد حذف في كل حال (من) التي للتبويض والدالة على اندراجها في سلك كل صنف في كل مرة . وبالتالي جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فكان أكثر حرصاً على الالتفات في الآية ، إذ التزم بمقابل (اللغة) **קללת אלהים**، ثم التفت إلى مقابل (الغضب) **חרון אף** ومن ثم حافظ على معنى الالتفات . كما التزم بمقابل (من الكاذبين) **אם מדוברי השקר הוא** ، و(من الصادقين) **אם מדוברי האמת הוא** محافظاً على اسمية الجملة في كل حالة مع الالتزام بمقابل (من) في الحالتين ، فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شמש فقد سار على نسق ريفلين حيث التزم بالالتفات **מן קללת אללה** إلى **חרון אפו של אללה** . لكنه في قوله (من الصادقين) جعل المقابل جملة فعلية **אם בעלה אמר את האמת** (إذا قال زوجها الحقيقة)، والمقابل غير واف بدلالة الأصل هنا ، فترجمته غير وافية بالمعنى رغم محاولته الالتزام بالأصل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

غافر (٤٩) : ﴿ وقال الذين في النار لحزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوماً من العذاب ﴾

رکنـدورف : **והאנשים אשר בגיהנום יאמרו אל שומריו : העתירו בעדנו אל אדונכם למען יקל מעלינו את עונשנו אך יום אחד !** ^(١)

ريفلين : **ואמרו אלה אשר ב [גיהנום] האש לשומרי גיהנום : " קראו אל אלהיכם ויקל מעלינו ליום אחד את העונש .** ^(٢)

بن شמש : **ומתוך האש יתחנו אל שומרי חומות הגיהנום : " בקשו מריבונכם שיקל לנו את העונש ליום אחד .** ^(٣)

(١) رکندورف : عم' 275 .

(٢) ريبلين : عم' 531 .

(٣) بن شمس : عم' 287 .

التفسير : (وقال الذين في النار) من الضعفاء والمستكبرين جميعاً لما ضاقت حيلهم (لحزنة جهنم) للقوام بتعذيب أهل النار . ووضع جهنم موضع الضمير للتهويل والتفظيع ، أو لبيان محلهم فيها بأن تكون جهنم أبعد دركات النار وفيها أعنى الكفار وأطغاهم ، من قولهم بئر جهنم أي بعيدة القعر . أو لكون الملائكة الموكلين بعذاب أهلها أقدر على الشفاعة لمزيد قربهم من الله I ، فلهذا تعمدهم أهل النار بطلب الدعوة منهم .^(١)

وفي مقابل دلالة الالتفات من لفظ (النار) إلى لفظ (جهنم) نجد ركندورف غير ملتزم به ، حيث صاغ الآية بالضمير بدلاً من الاسم المظهر הַגֵּיהֶנוֹם بما أضاع المعنى السابق ذكره للالتفات في الآية . وبالتالي فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالة .

في حين نجد ريفلين قد التزم بالالتفات من النار הַגֵּיהֶנוֹם إلى (جهنم) הַגֵּיהֶנוֹם حيث تمكن من الاحتفاظ بالمعنى من خلال تقديره للفظ הַגֵּיהֶנוֹם (جهنم) بين قوسين كمضاف للفظ النار ، باعتبار محاولته لنقل المعنى مع المبني إلى اللغة الملتقية. ومن ثم فترجمته أكثر قرباً من معنى الأصل.

أما بن شمش فنجده سار على نهج وسط إذ حاول الالتزام بالالتفات من (النار) הַגֵּיהֶנוֹם إلى (جهنم) הַגֵּיהֶנוֹם ، لكنه في مقابل هذا حذف جملة الصلة (الذين في) بما أضاع الوصف المؤكد لهم بما في حيز الصلة . كما أضاف لفظ הַגֵּיהֶנוֹם (أسوار) ولا ندري من أين له بهذا التقدير لمضاف محذوف ، خاصة وأن أحداً من المفسرين لم يقدّر هذا الحذف . كما استبدل فعل القول بالمقابل הַגֵּיהֶנוֹם الدال على (التوسل والرجاء) وليس على القول كما في الأصل . وفي مقابل هذا استخدام مقابل الدعاء الفعل הַגֵּיהֶנוֹם الدال على (الطلب والرغبة في الأمر) ، وهو مقابل غير ملائم لأنه يدل على قوة الطلب وليس مجرد الدعاء باعتبار ما هم فيه من سوء حال وغم . فترجمته غير ملتزمة بالأصل وغير وافية بمعناه . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

(١) أبو السعود : ج ٤ ، ص ١٧١ ، ١٧٢ . الزمخشري : ج ٧ ، ص ٢٧٩ .

الخاتمة

وبعد فيمكننا أن نوجز أهم النتائج التي أسفر عنها هذا البحث فيما يلي :

تشابهت الأوجه البلاغية محل الدراسة في كثير من جوانبها بين العربية والعبرية ، ولعل مرجع هذا التشابه كون اللغتين تنتميان إلى أصل سامي مشترك وبيئة ذات طبيعة متشابهة . وهو ما جعل كل لغة منهما تقيم بهذه الجوانب البلاغية باعتبارها أساس للخطاب الشفاهي والكتابي على حد سواء ، ففي الحالتين يضمن المرسل رسالته العديد من المضامين التي تستلزم لفك شفرتها فهم وإدراك هذه الأوجه البلاغية في اللغتين معاً ، فينبغي الوقوف أمام أي انحراف عن السياق الطبيعي المعتاد ، وكل ظاهرة مما تمت دراسته هنا إنما هي أحد أوجه هذا الانحراف .

مع أهمية الظواهر البلاغية في الاتصال داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات المختلفة، نجد أن اللغة العربية كانت سباقة للاهتمام بدراسة هذه الظواهر البلاغية والوقوف على معانيها الدقيقة في ضوء السياقات المتعددة . وكان الدافع وراء هذا كون العرب أهل فصاحة وبيان ، وكون دراسة هذه الظواهر تتعلق بنص القرآن الكريم الذي أكبوا على دراسته وفهمه للوقوف على أسرار بلاغته وإعجازه . وعلى النقيض من ذلك ، نجد أن اليهود لم يهتموا بدراسة هذا الجانب البلاغي بشكل موسّع رغم أهميته لفهم ودراسة العهد القديم ، بل نكاد لا نجد سوى إشارات ضئيلة متناثرة بين النصوص تشير لأهمية هذا المجال ؛ من ذلك الإشارة لحدوث انقسام بين المفسرين والحكماء حول إمكانية وقوع التقديم والتأخير في المقرء فالبعض قال بعدم وجوده على نطاق التركيب وقصره على القصص والموضوعات ، والبعض الآخر يرى إمكانية حدوثه على كافة المستويات ، وانعكس هذا الخلاف في تعاملهم مع الفقرة المقرئية الواحدة . فمنهم من يقول بضرورة التقديم والتأخير فيها ، ومنهم من يعترض على ذلك ويجريها على الظاهر باعتبارها جزءاً من طبيعة وإمكانية اللغة العبرية . ولم تبرز أهمية هذا الجانب لديهم إلا في فترة الأندلس في العصر الوسيط وذلك تحت تأثير الاهتمام العربي البالغ بهذا المجال .

اقتدى اليهود بأستاذهم العرب في الكثير من أوجه دراسة الظواهر البلاغية . فمن ذلك أنهم كانوا يتعاملون مع هذه الجوانب باعتبارها عدول عن النمط المعتاد المؤلف للغة ، لكنهم بتأثير العرب اهتموا واعتنوا بدراسة أسرار مثل هذا العدول . فنجدهم في كتاباتهم يستخدمون المصطلحات العربية ؛ حسبما نجدده عند "ابن جناح" الذي استخدم مصطلح ٥٦٧١م ٤٢٨٠م اعتماداً على معناه في العربية ، حيث استخدمه في كتابه "اللمع" بديلاً عن مصطلح ٤٦٧١م الذي كان شائعاً قبل عصره . بل نجد ذلك كان أوسع مجالاً في إطار رصد أنواع التقديم والتأخير ، فحينما اهتم "راشي" وغيره من المفسرين بما قُدم في موضع وآخر في آخر، إنما كان هذا اعتماداً على ما ذكره العرب فيما يتعلق بعلم القرآن الكريم واهتمامهم بتفسير سياق كل موضع يقع فيه هذا النوع من التقديم . إذ أن " الخطيب الإسكافي " كان سابقاً على "راشي" في تأليفه

لكتابيه (درة التريل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز) ، بما يؤكد على مدى اهتمام العرب بهذا المجال وإلى أي حد كان اقتداء اليهود بهم . بل نجد من المحدثين من يتفق كذلك مع التقسيم العربي لأنواع التقديم حسبما أوضحنا رأي "أفيري" في تقديم ما حقه التأخير ومدى اتفاقه مع رأي "ابن الأثير" في ذلك . بل إننا في تقديم المتعاطفات نجد الأثر العربي واضحاً حينما يشير المفسرون اليهود لأسباب هذا التقديم، خاصة وأن هؤلاء المفسرين من أمثال "أبراهام بن عزرا" كانوا معاصرين للعرب في الأندلس .

ورغم هذا التقارب الشديد بين اللغتين في تركيب الجملة باعتبار الأصل المشترك ، نجد أن العربية تفوقت بسبب حفاظها على الإعراب - على العبرية في الكثير من أنماط الجمل التي لا تميزها العبرية مثل التركيب (مسند إليه - متعلق - مسند) أو التي يصعب فهمها مثل التركيب (مسند - متعلق - مسند إليه) و(مسند - متعلق - متعلق - مسند إليه) ، ورغم وجود بعض هذه الأنماط في العبرية إلا أنها قد تحدث سوء فهم لدى المتلقي ، ومن ثم يؤول المفسرون هذه الأنماط في المقرأ . ورغم هذا فإن العبرية ما تزال تحتفظ بمرونة - وإن كانت لا تقارن بالعربية في ذلك - في تركيب الجملة بها . وما يؤكد ذلك وجود سبع مصطلحات للإشارة لظاهرة التقديم أقدمها 56152 46722 وهو مصطلح عبري أصيل ، خلافاً لما دخل إلى اللغة من اللغات الأجنبية كاللاتينية واليونانية

شهد مصطلح التكرار اضطراباً لدى الباحثين اليهود سواء في اختيار المصطلح أو في تحديد دلالاته ، أو في تداخله مع غيره من المصطلحات مثلما هو الحال في العربية ، وربما مازال هذا المصطلح غير مستقر إلى الآن خلافاً لنظيره في العربية . كما تشابهت أسباب التكرار فوائده في اللغتين باعتبار البيئة السامية المشتركة . ولعل مما يؤكد اقتفاء اليهود للعرب في هذا المجال أيضاً ؛ أن أول محاولة لتحديد دلالة مصطلح التكرار كانت في الأندلس على يد "موسى بن عزرا" .

تأكد لنا مدى ما شهدته مصطلح الالتفات خلال مسيرته من اضطراب في معناه ومسماه . ولعل "الأصمعي" كان أول من أشار إليه في العربية ، وجاء "ابن المعتز" فوضع أول أسس تحديد دلالاته . وقد رسخ هذا المصطلح وتعددت أوجه دراسته وتفرعاته ، مع الاتفاق التام بين البلاغيين العرب على عدم إمكانية تحديد دلالة مسبقة لكل نوع ، بل إن دلالاته تأتي في إطار السياق الذي يقع فيه . وسيراً على هذا النهج لم يحظ هذا المصطلح باهتمام اليهود ، حتى أننا نجد في العبرية قد اضطرب معناه ، ولعل أول محاولة لتحديد معنى هذا المصطلح كان في الأندلس على يد "موسى ابن عزرا" ، والذي لم يتمكن من انتقاء مصطلح يقابله في العبرية - ربما لعدم اهتمام اليهود به - فاختار المصطلح العربي وترجمه ترجمة صوتية 56152 . ولعل أول من حدد المقابل العبري له كان (بن تسيون هلب) عند ترجمته لكتاب "ابن عزرا" فاستخدم مقابله مصطلح 56152 - وهو لا يخرج في معناه عن معنى المصطلح العربي - وهذا ما يؤكد مدى التأثير العربي الواضح على مسيرة البلاغة العبرية - وهو ما أوصى البحث باستخدامه كمقابل ملائم لمعنى المصطلح .

بل أثبت البحث أن الالتفات يخضع في تحديد معناه للسياق جريباً على نهج العرب في ذلك، ولعل معانيه التي ذكرها " ابن جناح " و " دافيد قمحي " تلقي جلياً مع ما ذكره " الزمخشري " و " ابن أبي الإصبع المصري " وغيرهما من البلاغيين العرب ، حتى أن أنواع هذه الظاهرة تكاد تكون هي نفس أنواعها في العربية بما يؤكد التأثير العربي على اليهود هنا .

وفي ضوء هذا التقارب البلاغي بين اللغتين العربية والعبرية في الظواهر محل الدراسة ، نجد المترجمين اليهود لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية قد انقسموا حول اهتمامهم بهذه الظواهر ومدى التزامهم بها . فنجد أنه في ظاهرة التقديم والتأخير لم يهتم ركندورف بهذا الجانب البلاغي ودلالته كثيراً ، حيث يكاد يتساوى الاهتمام به مع عدم الاهتمام ، وهو ما انعكس في ترجمته ؛ فنجد أنه قد التزم فيها بنسبة ٦,٦ ٪ ، بينما لم يلتزم فيها بنسبة ٤٥ ٪ ، في حين نجده ملتزماً التزاماً ظاهرياً فيها بنسبة ٨,٤ ٪ ؛ ونقصد بالالتزام الظاهري أن يلتزم المترجم بالظاهرة لكن دون الالتزام بالأمانة في النقل في باقي أجزاء الآية فيمكن أن يحذف أو يضيف جزءاً منها ، أو أن يخالف في استخدامه للمفردات المتماثلة في الأصل... إلخ ، أي يكون إجمالي نسبة عدم التزام المترجم هي ٥٣,٤ ٪ . في حين نجد ريفلين كان أكثر دقة والتزاماً بالحيطة العلمية التي عاهد نفسه عليها في مقدمة ترجمته ، حيث التزم بالظاهرة في ٩٧ ٪ من إجمالي آياتها ، ولم يلتزم في ٣ ٪ من آياتها . أما بن شمش فهو على نهج أستاذه ركندورف لم يلتزم إلا بنسبة ٥١ ٪ ، بينما خرج على الالتزام في ٤٠ ٪ من إجمالي آيات الظاهرة ، وسار ملتزماً التزاماً ظاهرياً في ٨,٨ ٪ من آياتها ، فيكون إجمالي نسبة عدم التزام المترجم هي ٤٨,٨ ٪ . أي تكاد تتساوى النسبة بين الالتزام وبين عدم الالتزام عند كل من ركندورف وبن شمش ، بينما يتأكد لنا مدى دقة ريفلين في إدراك أهمية التقديم والتأخير وما لها من دلالات في النص القرآني .

وأما في ظاهرة التكرار فكانت نسبة الالتزام عند ركندورف هي ٣٥,٥ ٪ ، بينما لم يلتزم في ٣٤ ٪ من آيات الظاهرة ، في حين التزم ظاهرياً في ٣٠,٣ ٪ من آيات الظاهرة . وعلى النقيض من ذلك نجد ريفلين قد التزم بنسبة ٩٣ ٪ من إجمالي الآيات ، ولم يلتزم في ٢,٧ ٪ من الآيات ، وكان ملتزماً ظاهرياً بنسبة ٣,٩ ٪ ، أي أن نسبة عدم التزامه بالظاهرة بلغت ٦,٦ ٪ من إجمالي آيات الظاهرة . أما بن شمش فهو على لم يلتزم إلا بنسبة ٣٧,٦ ٪ بينما خرج على الالتزام في ٤٤ ٪ من إجمالي آيات الظاهرة ، وسار ملتزماً التزاماً ظاهرياً في ١٨ ٪ من آيات الظاهرة ، وهو ما يؤكد تفوق ريفلين هنا كذلك .

وأما في ظاهرة الالتفات فكانت نسبة الالتزام عند ركندورف هي ١٩ ٪ ، بينما لم يلتزم في ٣٧,٧ ٪ ، والتزم بشكل ظاهري في ٤٢,٩ ٪ من إجمالي آيات الظاهرة . بينما نجد ريفلين قد التزم بنسبة ٦٦ ٪ من إجمالي الآيات ، ولم يلتزم في ٩,٦ ٪ من الآيات ، وكان ملتزماً ظاهرياً بنسبة ٢٤,٥ ٪ ، أي أن نسبة عدم التزامه بالظاهرة بلغت ٣٤ ٪ من إجمالي آيات الظاهرة . أما بن شمش فهو لم يلتزم إلا بنسبة ٣٥ ٪ ، بينما خرج على الالتزام في ٣٤ ٪ من إجمالي آيات

الظاهرة ، وسار ملتزماً التزاماً ظاهرياً في ٣٠ % من الآيات . وهو الأمر الذي يؤكد مدى دقة ريفلين في إدراك أهمية الالتفات ومعناه في النص القرآني ، خاصة إذا علمنا أن نسبة كبيرة من عدم الالتزام لدى ريفلين تنبع من توحيد المقابل الألوهية والربوبية حيث يستخدم لفظ **אלהים** في الحالتين مما يفقد النص جزءاً من معناه ، وهو ما أدى لزيادة نسبة عدم الالتزام لديه خلافاً للظاهرتين السابقتين . ولكن بصفة عامة تفوقت ترجمة ريفلين في التزامها علي ترجمة كل من ركندورف وبن شمش .

كما أكد البحث أنه رغم التشابه الكبير بين أوجه البلاغة في اللغتين إلا أن هناك قصوراً في اللغة العبرية ، من ذلك عدم إمكانية نقل بعض أوجه الالتفات مثل الالتفات المعجمي بين (سنة - عام) ، (البحر - اليم) ، وبعض أوجه الالتفات على مستوى الصيغ بين (نزل - أنزل) (نجى - أنجى) ، (ضلال - ضلالة) وكذلك المخالفة على مستوى الإعراب ، والمخالفة بين المذكر والمؤنث التي تخضع لطبيعة كل لغة على حدة وكذلك عدم إمكانية نقل بعض أغاط التقديم والتأخير كما سبق القول . وهو الأمر الذي يؤكد على استحالة نقل الإعجاز القرآني إلى أية لغة غير العربية ، وأن محاولة ترجمة معاني القرآن الكريم ما هي إلا محاولة لترجمة معناه وجزءاً من مبناه دون الإلمام التام بهذا المبنى ومعانيه المعجزة .

أكد كل من ركندورف وبن شمش من خلال عدم الالتزام بالظواهر البلاغية على عدم إدراكهما لجمال التعبير القرآني وقصور فهمهما عنه ، كما تأكد لنا أنهما وإن التزما في عدد من الآيات إلا أن مبدأ التدخل في النص عند كل منهما بالتعديل والتغير يجعل ترجمتهما قاصرة عن أن تؤدي معنى القرآن الكريم لما يحملانه من ضغينة ضد الإسلام ورسوله الكريم، فهما مجرد صدى لما أقره المترجمان في مقدمتيهما ولما سار عليه الاستشراق الغربي زمناً طويلاً وما زال من القول بأن القرآن ما هو إلا أكترهات وأكاذيب جمعها الرسول صلى الله عليه وسلم من المصادر اليهودية والمسيحية بل والجاهلية القديمة ، وخرجت لنا في عباءة جديدة هي الإسلام، وأن أسلوبه ليس جديراً بالاهتمام به ، وهو ما يؤكد عدم أمانة كل منهما تجاه الأصل . فهما لم يترجما القرآن لإحداث تواصل بين الأديان ، بل ترجماه لإظهار ما يعتقدانه فيه من قصور وعيوب محاولة منهما للطعن في القرآن الكريم ، أو في شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم وتكذيبه فيما يدعيه من النبوة والرسالة ، للنيل من الإسلام والمسلمين .

أثبتت الدراسة أن عدم نقل أوجه البلاغة القرآنية في إطار ظواهر علم المعاني بصفة خاصة - رغم وجود نظيراتها في العبرية - هو قصور من المترجم وتعمد واضح منه ، وليس قصور لغة (مع إقرارنا بوجود قصور لغوي في بعض الجوانب) إلا أن هذا ليس في عموم الظاهرة ، وهو ما أمكننا من التفريق بين خطأ المترجم وقصوره وبين القصور اللغوي . وكان هذا هو هدف الدراسة حيث أثبتت أنه لا يوجد قصور في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم بسبب اللغة - في إطار الظواهر المدروسة - إلا بنسبة ضئيلة وفي مواضع معلومة نظراً للفارق اللغوي بين اللغتين خلافاً لما تعمده

كل من ركندورف بن شمش من عدم الالتزام في غالبية الأحيان بالظاهرة القرآنية وهو ما يؤكد قصور ترجمتهما عن معنى الأصل .

أكد البحث على ضرورة الاعتماد على منهج التكافؤ الشكلي في ترجمة معاني القرآن الكريم ، باعتباره أنسب المناهج لنقل جزء من بلاغة القرآن ، خلافاً لمنهج التكافؤ الدينامي الذي يسعى لنقل المعنى العام للآية دون اهتمام بمبناها وأثره في هذا المعنى .

هذا ويوصى البحث بضرورة الاهتمام بترجمة ريفلين ومحاولة تصويب ما بها من هنات وأخطاء وإصدارها في طبعة جديدة تحمل هذه التصويبات لتكون وسيلة نافعة في نقل معاني القرآن الكريم إلى القارئ اليهودي حتى يتسنى له الإطلاع على هذا الكتاب الكريم دون تدخل من المترجم ، بل تحت إشراف عربي مسلم بما يساعد في خدمة هذا الدين . بالإضافة لكون هذه الترجمة هي المعول عليها من قبل الباحثين الإسرائيليين المنصفين واليهود عند تعاملهم مع القرآن الكريم .

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع باللغة العربية

* القرآن الكريم .

* الكتاب المقدس .

(أ) المصادر :

- ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ١٩٥٥.
- ابن عزرا، موسى : المحاضرة والذاكرة ، نقله إلى العربية أ.د. عبد الرازق قنديل ، مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القاهرة ، ٢٠٠١ .
- ابن فارس : الصحاحي ، تحقيق السيد أحمد صقر ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، ٢٠٠٣ .
- ابن الأثير : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٣٩ .
- _____ : الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق د. مصطفى جواد و د. جميل سعيد ، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، ١٩٥٦ .
- ابن الزملاكي : التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن ، تحقيق د. أحمد مطلوب وخديجة الحديشي مطبعة العاني، بغداد ، طبعة أولى ، ١٩٦٤ .
- ابن المثنى ، أبو عبيدة معمر : مجاز القرآن ، تعليق د. محمد فؤاد سيزكين ، مكتبة الخانجي، القاهرة .
- ابن المعتز ، عبد الله: البديع، تعليق د. محمد عبد المنعم خفاجي ، مطبعة البابي الحلبي ، القاهرة، ١٩٤٥ .
- ابن مالك ، بدر الدين : المصباح في المعاني والبيان والبديع ، تحقيق د. حسني عبد الجليل يوسف ، مكتبة الآداب ، القاهرة .
- ابن منقذ ، أسامة : البديع في نقد الشعر، تحقيق : أحمد أحمد بدوي ود. حامد عبد المجيد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .
- أبو السعود : تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٩٩٤ .
- الألوسي : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، المطبعة المنيرية ، القاهرة .
- الأندلسي ، أبو حيان : البحر المحيط في التفسير ، مراجعة صدقي محمد جميل ، دار الفكر، بيروت ، ١٩٩٢ .

- الباقلائي : إعجاز القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، القاهرة ، دار المعارف .
- البلخي ، محمد بن سليمان : مقدمه تفسير ابن التقيب، تعليق د. زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي ، القاهرة
- الجاحظ ، أبو عمرو عثمان : البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٠ .
- الجرجاني ، عبد القاهر : دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩٢ .
- الخطابي : بيان إعجاز القرآن ، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق د. محمد خلف الله أحمد ود. محمد زغلول سلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة .
- الدينوري ، ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية .
- الرازي ، الفخر : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، تحقيق د. بكري شيخ أمين ، دار العلم للملايين، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ .
- الزجاج : معاني القرآن وإعرابه، تحقيق د. عبد الجليل عبده شلي دار الحديث ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٧ .
- الزركشي ، بدر الدين بن بهادر : البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم : دار الجليل ، بيروت ، ١٩٨٨ .
- الزمخشري : الكشاف عن حقائق غوامض التبريل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، صححه مصطفى حسين أحمد ، دار الريان للتراث ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٧ .
- السكاكي ، أبو يعقوب : مفتاح العلوم ، تحقيق نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧ .
- السيوطي : الإتيقان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث ، ج ٣
- _____ : المظهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولي، وآخرون، دار التراث ، القاهرة ، الطبعة الثالثة .
- _____ : معترك الأقران في إعجاز القرآن ، تحقيق محمد علي البجاوي ، دار الفكر العربي .
- العسكري ، أبو هلال : كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٢ .
- العلوي ، يحيى بن حمزة : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، مطبعة المقتطف ، القاهرة ، ١٩١٤ .
- الفراء : معاني القرآن، تحقيق محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

- القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق أبو إسحاق إبراهيم أطفيش ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٥٩ .
- القزويني ، الخطيب : الإيضاح في علوم البلاغة ، شرح د. عبد النعم خفاجي ، مكتبة الحسين التجارية ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٩ .
- القيرواني ، ابن رشيقي : العمدة في صناعة الشعر ونقده ، تصحيح السيد محمد بدر الدين النعساني ، مطبعة دار السعادة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٠٧ .
- الكرمانلي : أسرار التكرار في القرآن ، تحقيق عبد القادر أحمد عطا ، دار الفضيلة .
- أنبؤد : الكامل في اللغة والأدب ، مراجعة لجنة العلماء ، المكتبة التجارية الكبرى ، ١٣٦هـ .
- المصري ، ابن أبي الإصبع : تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن ، تحقيق د. حفني محمد شرف ، المجلس الأعلى للشتون الإسلامية ، القاهرة ١٣٨٣هـ .
- سيويه : الكتاب ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ .
- عبد المجيد ، تاج الدين أبو المحاسن عبد الباقي : الترجمان عن غريب القرآن ، تحقيق موسى بن سليمان آل إبراهيم ، مكتبة البيان ، الطائف ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٨ .

(ب) المراجع :

- إسماعيل ، طارق سعد : الاستفهام في القرآن الكريم - دراسة أسلوبية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٩٧ .
- إسماعيل ، عز الدين د. : جماليات الالتفات ، ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي الكتاب الثاني رقم ٥٩ ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ، ١٩٩٠ .
- أبو موسى ، محمد محمد د. : خصائص التراكم : دراسة تحقيق لمسائل علم المعاني ، مكتبة وهبة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٩٦ .
- أحمد ، سناء عطا الله : الأسرار البلاغية في سورة الزمر ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الدراسات الإسلامية والعربية بالقاهرة ، ١٩٩٣ .
- أحمد ، محاسن حسن : الجملة الاسمية في اللغة العربية الحديثة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٩١ .
- الإبياري ، إبراهيم : الموسوعة القرآنية ، مؤسسة سجل العرب ، ١٩٨٤ .
- البوشيخي ، الشاهد د. : مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ ، دار القلم ، الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٥ .
- الجابري ، عامر الزناتي : الآيات الواردة عن اليهود في الترجمات العربية لمعاني القرآن الكريم - دراسة لغوية نقدية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٩٨ .

- الجندي ، درويش د. : علم المعاني ، دار نهضة مصر .
- الجندي ، علي د. : البلاغة الغنية ، نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٦ .
- الرفاعي ، جمال د. : دراسة في مشكلات ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية القاهرة ، ١٩٩٤ .
- السيد ، عز الدين علي د. : التكرير بين المثير والتأثير ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٨ .
- الصعدي ، عبد المتعال : البلاغة العالية (علم المعاني) ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩١ .
- العدل ، عبد الهادي د. وآخرون : دراسات تفصيلية شاملة لبلاغة عبد القاهر في التشبيه والتمثيل والتقديم والتأخير ، دار الفكر الحديث .
- العكش ، سعيد عبد السلام د. : دراسة معجمية لمصطلحات الأدب ، القاهرة ١٩٩٧ .
- _____ : معجم مصطلحات علم اللغة النظري ، مكتبة الأهرام ، القاهرة ، ١٩٩٧ .
- _____ : معجم مصطلحات النحو العبري ، دار الكاتب للطباعة ، القاهرة .
- القطان ، مناع : مباحث في علوم القرآن ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة السابعة والعشرون ، ١٩٩٥ .
- المراغي ، أحمد مصطفى د. : علوم البلاغة ، دار الأفاق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٠ .
- حسن المعاييرجي : المحرفون للكلم ، الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم ، مجلة المسلم المعاصر ، ع ٤٨ .
- المهدي ، كمال محمد د. : التكرار في القرآن الكريم مظاهره وأسراره ، مجلة الزهراء ، كلية الدراسات الإسلامية والعربية ، فرع البنات ، ع ٨ ، ١٩٩٠ .
- السيد أحمد الهاشمي : جواهر البلاغة ، الإسكندرية .
- أيوبي ، محمد تمام بن مصطفى : قصة إبراهيم في القرآن والتوراة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ٢٠٠٠ .
- بدوي ، أحمد أحمد د. : من بلاغة القرآن ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة .
- جاد الرب ، محمود د. : بنية الجملة الخيرية في الفصحى المعاصرة - دراسة في التقديم والتأخير ، دورية كلية الآداب ، جامعة المنصورة ، ع ١٤ ، ١٩٩٤ .
- حسين ، عبد القادر د. : أثر النحاة في البحث البلاغي ، دار قطري بن الفجاءة ، الدوحة الطبعة الثانية .
- _____ : فن البلاغة ، عالم الكتب ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٤ .

- _____ : أضواء بلاغية على جزء الذاريات، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ، ١٩٩٨ .
- _____ : التفسير البلاغي الميسر الجزء الخامس والعشرون من القرآن الكريم ، دار غريب للطباعة ، ٢٠٠١ .
- _____ : التفسير البلاغي الميسر الجزء السادس والعشرون من القرآن الكريم ، دار غريب للنشر، ط١، ٢٠٠١ .
- زهران ، البدر اوي د. : ظواهر قرآنية في ضوء الدراسات اللغوية بين القدماء والمحدثين، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٣ .
- سلطان ، علاء مختار : المسائل البلاغية في سورة الحج ، رسالة ماجستير غير منشورة. كلية اللغة العربية بأسوط ، جامعة الأزهر ، ١٩٩٠ .
- سلطان ، منير د. : بلاغة الكلمة والجملة والجمل ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩٦ .
- سليمان ، صفاء بغداددي : أسلوب التكرار في القرآن وأثره في التوحيد، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية البنات، جامعة عين شمس ، ١٩٨٨ .
- سلام ، شعبان محمد د. : أثر البلاغة العربية في الشعر العبري ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- سيد ، حسني محمد : الخصائص البلاغية في سورة (يس) رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة الأزهر، ١٩٩٩ .
- شعشوع ، سليم : العصر الذهبي، دار المشرق ، شفا عمرو ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٠ .
- شيخون ، محمود السيد د. : أسرار التكرار في لغة القرآن ، دار الهداية للطباعة، القاهرة .
- صميذة ، محمود على د. : بنو إسرائيل في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم، حولية كلية الآداب ، جامعة سوهاج ، مج ٢ ، ع ٩ ، ١٩٩٠ .
- ضيف ، شوقي د. : البلاغة تطور وتاريخ ، دار المعارف ، الطبعة العاشرة ، القاهرة .
- طبق ، عبد الجواد محمد د. : دراسة بلاغية في السجع والفاصلة القرآنية ، دار الأرقم ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٣ .
- طبل ، حسن د. : أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية ، ١٩٩٠ .
- _____ : دراسات في علمي المعاني والبديع ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ، ١٩٩٥ .
- عباس ، فضل حسن د. : البلاغة فنونها وأفانها ، دار الفرقان ، الأردن ، الطبعة السابعة، ٢٠٠٠ .
- عبد الرحمن ، الشحات محمد د. : مع النظم القرآني في سورة النور، مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ .

- _____ : مع النظم القرآني في قصة إبراهيم عليه السلام ، مطبعة الأمانة ، القاهرة ، الطبعة الأولى .
- عبد الفتاح ، نازك إبراهيم د. : تركيب الجملة العبرية في العصور القديمة والحديثة : حوليات كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، مج ١٤ ، ١٩٧٤ .
- عبد المطلب ، محمد د. : البلاغة والأسلوبية ، لونجمان ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤ .
- عبد ربه ، فوزي السيد د. : المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٣ .
- عبده ، قباري محمد : أسلوب النداء بين اللغة العربية واللغات السامية الشمالية الغربية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الألسن ، جامعة عين شمس ، ١٩٩٠ .
- عتيق ، عبد العزيز د. : علم المعاني ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٠ م .
- علام ، عبد الواحد د. : البديع المصطلح والقيمة ، دار الكتاب الجامعي للنشر ، الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٦ .
- علوان ، محمد شعبان د. وآخرون : من بلاغة القرآن ، الدار العربية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٨ .
- علي ، سعيد عطية د. : بناء الجملة في العبرية في العهد القديم ، رسالة المشرق ، مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القاهرة ، مج ٨ ، ع ١ : ٤ ، ١٩٩٩ .
- فالخ ، جليل رشيد د. : فن الالتفات في مباحث البلاغيين ، مجلة كلية الآداب ، جامعة المستنصرية ، الموصل ، العراق ، ع ٩ ، ١٩٨٤ .
- قنديل ، عبد الرازق أحمد د. : الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- محمد ، ثناء سعد : التوكيد في العبرية والعبرية والسريانية - دراسة مقارنة ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ٢٠٠٠ .
- محمد ، سيد سليمان : تركيب جملة الاستفهام والتعجب في العبرية وتطورها ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس .
- _____ : النفي في العهد القديم ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٨٩ .
- محمد ، عبد الغني عبد الرحمن : دراسة في فن التعريب والترجمة ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- مخلوف ، محمود حسن : الخصائص البلاغية في سورة يوسف ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الدراسات العليا ، جامعة الأزهر ، ١٩٨٨ .
- مطلوب ، أحمد د. : معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، المجمع العلمي العراقي ، ١٩٨٦ .

(ג) המעגם :

- ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨١ .
- ابن منظور : لسان العرب ، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي ، دار لسان العرب ، بيروت .
- الرازي ، محمد بن أبي بكر : مختار الصحاح ، بعناية محمود خاطر بك ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٢٦ .
- الزبيدي ، محمد مرتضى الحسين : تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق مصطفى حجازي ، مطبعة حكومة الكويت ، ١٩٨٣ .
- المقرئ ، ابن علي : المصباح المنير ، تحقيق د. عبد العظيم الشناوي ، دار المعارف .
- مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط ، الطبعة الثالثة .

ثانياً : المصادر والمراجع العبرية :

- * תנ"ך : תורה , נביאים וכתובים .
- * בן שמש , אהרון ד"ר: הקוראן , ספר הספרים של האשלאם , תרגום מערבית , הוצאת ספרים קרני , תל - אביב 1978 .
- * ריבלין , יוסף יואל : אלקוראן , הוצאת דביר , תל - אביב , הדפסה שניה , 1963 .
- * רקנדורף , צבי חיים הרמן: אלקוראן או המקרא , ליפסג , 1957 .

ב - ספרים כלליים :

- אבן גנאת, רבי יונה: ספר הרקמה , תרגום ר' יהודה אבן תבון , המוציא מיכאל וילנסקי , הוצאת האקדמיה ללשון העברית , ירושלים , תשכ"ד , מהדורה שניה , כרך ראשון , עמ' שנט
- יצחק אבנירי : היכל רש"י , הוצאת המתבר , תל אביב , 1956 .
- _____ : יד הלשון, אוצר לשוני , הוצאת יזרעאל, תל אביב , מהדורת דבר, 1964 .
- אוכמני , עזריאל: תכנים וצורות , הוצאת הקיבוץ הארצי, ספרית פועלים, הדפסה שניה , 1979 .
- בהט , יעקב, מרדכי רון : ודייק , הוצאת הקיבוץ המאוחד, מהדורה שניה, 1980 .
- בובר, מרדכי מרטין : דרכו של מקרא (עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך), מוסד ביאליק, ירושלים , הדפסה שניה , תשל"ח .

- בלאו, יהושע: על חזרת הנשוא במקרא, המקרא ותולדות ישראל - מחקרים במקרא ובספרות ימי בית שני לזכרו של יעקב ליוור, העורך: בנימין אופנהיימר, אוניברסיטת - תל אביב, תשל"ב.
- _____, יעל מרגליות: יסודות התחביר והשחבור, הוצאת אלחנן רובינשטיין
- בן - אשר, מרדכי: התגבשות הדקדוק הנורמטיבי בעברית החדשה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשכ"ט.
- בנדויז, אבא: כיצד סדר נושא ונשוא, לשוננו לעם, הוצאת המזכירות המדעית של האקדמיה ללשון העברית, ירושלים, העורך ע. איתן ומ. מדן, מחזור ט', קונטרס צ', תשי"ח.
- _____: לשון מקרא ולשון חכמים, הוצאת דביר, תל אביב, 1971.
- בן זאב, יהודא לב: תלמוד לשון עברי - יסודות דקדוק הלשון, נדפס על ידי מיכל בן משה וואלף, תרל"ב, הדפסה שניה.
- בר-אפרת, שמעון: העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא, הוצאת ספרית פועלים, מהדורה שניה, 1984.
- ברקלי, שאול ד"ר: דקדוק עברי מודרג (א - ב, לכתות ח' - ט'), הוצאת ראובן, ירושלים, הדפסה שישיית, 1981.
- _____: מבוא למקרא, עורך כללי אלחנן רובינשטיין, הוצאת א. רובינשטיין, ירושלים, 1977.
- גוטשטיין, משה גושן: הלשון העברית והלשונות השמיות - קווים למבוא, הוצאת דביר, תל אביב, תשכ"ה.
- גורדון, ש. ל.: כתובים עם באור חדש, תהלים, הוצאת ש. ל. גורדון, תל אביב, תש"ה, ספר ראשון (א' - מא').
- דובשני מנשה: מבוא כללי למקרא, הוצאת ספרים יבנה בע"מ, תל אביב, מהדורה שניה, הדפסה שמינית, 1983.
- דורון, עידית: לסוגיית כינוי הגוף הכפול, בלשונות עברית מס' 36, טבת תשנ"ג, העורך: מאיה פרוכטמן, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן.
- דגה, יוסף: הפואטיקה של השירה העברית בספרד בימי הבניים עפ"י ר' משה אבן עזרא ומקורותיו, דביר, ירושלים.
- חזן, אפרים: מחזרה ועד צמוד גיווני המשמעות במלים חוזרות בשירה העברית בימי הביניים, מחקרי-ירושלים בספרות עברית. העורך: עזרא פליישר, מס' א', תשמ"א.
- ילין, דוד: תורת השירה הספרדית, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ח.

- לויאן, משה : כללי המקרא בתורת הפרשנות, הוצאת בקאל תחכמוני 4 , ירושלים, תשל"ה .
- לשם , חיים: הקוראן בתרגום עברי חדש , משא 14 / 1 / 1972 .
- מורשת , מנחם : הנשוא הקודם לשני נושאים בלשון המקרא , לשוננו , הוצאת האקדמיה ללשון העברית , ירושלים , העורך יחזקאל קושטר, כרך 31 , חוברת א', תשכ"ז .
- מלמד , עזרא ציון : מפרשי המקרא - דרכיהם ושיטותיהם, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוני - ברסיטה העברית , ירושלים , מהדורה שניה , תשל"ח .
- מרגליות , מרדכי: מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה , ספר בראשית , הוצאת מוסד הרב קוק , ירושלים , תשכ"ז .
- סגל , מ. צ.: מבוא המקרא, הוצאת קרית ספר, ירושלים, הדפסה מס' 9 , 1977 .
- סומך , ששון : הקוראן בעברית פרוזאית , ידיעות אחרונות 3 / 12 / 1971 .
- ספן , רפאל : היחוד התחבירי של לשון השירה המקראית בתקופה הקלאסית , הוצאת קרית-ספר, ירושלים , 1981 .
- פארן , מאיר: דרכי הסגנון הכוהני בתורה , הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס , האוניברסיטה העברית , ירושלים , תשמ"ט , עמ' 71, 72 .
- פולק , פרנק: הסיפור במקרא (בחינות בעיצוב ובאמנות) , מוסד ביאליק, ירושלים, 1994 .
- פרוכטמן , מאיה : לשונה של ספרות - עיוני סגנון ותחביר בספרות העברית, הוצאת ד. רכס , 1990 .
- פרידמן , שמא יהודה: כל הקצר קודם , לשוננו, העורך יחזקאל קושטר , הוצאת האקדמיה ללשון העברית , ירושלים , כרך 35 , תשל"א .
- פרץ , יצחק : תחביר הלשון העברית , הוצאת מסדה , תל אביב , תש"ו , מהדורה שלישית , עמ' 73 .
- _____: עברית כהלכה , הוצאת יוסף שרברק בע"מ , תל אביב , 1980 .
- צדקה , יצחק : תחביר העברית בימינו , הוצאת קרית ספר , ירושלים , 1981 .
- קאסוטו , מ. ד. : תורת התעודות וסידורם של ספרי התורה , הוצאת ספרים של י"ל מאגנס , האוניברסיטה העברית , ירושלים, מהדורה רביעית , תשכ"ה .
- רובינשטיין , אליעזר: העברית שלנו והעברית הקדומה , הוצאת עם עובד , תל אביב , תשט"ז .
- _____: המשפט השמני - עיונים בתחביר ימינו, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשכ"ט.

- רוזן , מרדכי : פרקי לשוננו -ספר למוד והדרכה, הדפסת מדן - מפעלי פכוס נצרת .
- ריבלין , יוסף יואל : מוחמד המחוקק, כנסת לזכר ביאליק , העורך: יעקב כוהן, ספר שביעי , הוצאת דביר , תל-אביב , תש"ב .
- שרירא , שמואל : מבוא לכתבי הקודש , הוצאת מבואות , מהדורה שלישית , תשט"ו .

ג - מילונים ואנציקלופדיות :

- אבן שושן , אברהם: המילון העברי המרוכז, הוצאת קרית-ספר , ירושלים, 1993 .
- אלקלעי , ראובן : מילון עברי אנגלי שלם , הוצאת מסדה , ירושלים .
- האנציקלופדיה העברית : חברה להוצאת אנציקלופדיות בע"מ , ירושלים, תשכ"ט, תל אביב .
- שגיב , דויד : מילון עברי ערבי לשפה העברית בת זמננו , הוצאת שוקן , ירושלים ותל אביב , מהדורה שלישית , 1990 .
- שטיינברג , יהושע : מילון התנ"ך , הוצאת יזרעאל , תל אביב , 1977 .

ثالثاً : المراجع الأجنبية :

- Gesenius : Hebrew Grammar, E. Kautzsch, Oxford , Second Edition, 1964
- Greenberg , Moshe: Introduction to Hebrew, Prentice - Hall, New Jersey , 1965
- Hava Lazaras yafeh : intertwind worlds , Princeton University New Jersey, 1992.
- Myron . M . Weinstein , Washington D.C : Hebrew Quran Manuscript , in studies in Bibliography and booklore , Jewish institute of Religion N.G. vol x . Winter , 1971 .
- Somekh , Sason : Arabic literature in Hebrew Translation and Research in Israel , in Bulletin of Israel P.E.N centre, No 15, Tel Aviv , August, 1971.
- Rev. Walter and W. Skeat: Etymological Dictionary of The English Language, Oxford at The Clarendon press ;1946, p.186.
- Encyclopedia Judaica ,2-nd printing , Jerusalem , 1973 .

رقم الإيداع ١٣٥٤٩ / ٢٠٠٧

الترقيم الدولي 9-220 - 322 - 977 L.S.B.N.

مطبعة صحوة

٧ شارع اسماعيل رمضان - الكوم الأخضر - فيصل
تليفون وفاكس / ٣٨٧١٦٩٣ - ٠١٠١٠٠٩٦٧٨



دكتور عامر الزناتى عامر

المشكلات البلاغية فى الترجمات العبرية لعلى القرآن



للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية
FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

Bibliotheca Alexandrina



0665104



011180000015472

هذه مصرى
المشكلات البلاغية فى الترجمات العبرية

35.00

معارف